

جدید نظر ثانی ایڈیشن

وفاق المدارس کے نصاب کے تحت پڑھائی جانے والی علم کلام کی شہرہ آفاق کتاب
شرح العقائد النسفیة کی جائز اور آسان اردو شرح

توضیح العقائد

فصل

شرح العقائد

استاذ علمائے مہتمم مولانا اکرام الحق
مدرس علمائے عربین الخطاب فی بیروت لبنان

جانشین جامع المعتقد والمعتقدون رئیس المدینة دمشق حضرت مولانا
ظہور الحق مولانا استاد احمد دانا لوم عیدہ صلی علیہ وسلم

جامعہ عمر بن الخطاب

سولہ روڈ چوک فاروق اعظم شاہ رکن عالم کالونی ملتان، فون: 4555183-061

خصوصیات

• اعراب • ترجمہ

• تقطیع عبارت و اغراض

• مختصر اور سہل انداز میں

عبارت کی وضاحت

• فوائد عجیبہ

وفاق المدارس کے نصاب کے تحت پڑھائی جانے والی علم کلام کی مشہور آفاق کتاب

شرح العقائد النسفیة کی جامع اور آسان اردو شرح

توضیح العقائد

فی محل

شرح العقائد

فصوصیات

اعراب ترجمہ تطبیع عبارت و اغراض مختصر اور سہل انداز میں عبارت کی وضاحت دلائل غیبیہ



استاذ اہل علم حضرت مولانا **اکرام الحق**

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب فی یوکرین

جانشین جامع المتقون والمعتقون رئیس المدینین کثرہ مولانا

ظہور الحق **الذی** استاذ اہل علم مولانا **عبدالمجید الحق**

جامعہ عمر بن الخطاب
061-4555183

﴿جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں﴾

نام کتاب..... توضیح العقائد فی حل شرح العقائد

مؤلف..... مولانا اکرام الحق صاحب

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک، ملتان۔ ۰۳۰۰۷۳۱۹۳۵۲

سن طباعت ثانی..... ماہ محرم الحرام ۱۴۳۲ھ / دسمبر ۲۰۱۲ء

کمپوزنگ..... مولوی محمد فیاض ندیم (خیر المدارس ملتان)، ہٹس مصطفیٰ (عمر بن الخطاب ملتان)

تعداد..... ۱۱۰۰

﴿..... رابطہ کے لیے.....﴾

☆ مولانا اکرام الحق صاحب مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ☆ اسٹاکسٹ: مکتبہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان

۰۳۰۱۷۵۷۲۹۷۷

۰۳۰۰۷۳۱۹۳۵۲

﴿..... ملنے کا پتہ.....﴾

☆ مکتبہ سید احمد شہید، اردو بازار لاہور

☆ مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور

☆ وحیدی کتب خانہ، محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور

☆ کتب خانہ مجیدیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☆ مکتبہ العارفی، ستیانہ روڈ، فیصل آباد

☆ ادارۃ الانور، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

☆ کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار، راولپنڈی

☆ ادارہ اشاعت الخیر بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☆ مکتبہ حقانیہ ٹی بی ہسپتال روڈ نزد خیر المدارس ملتان

☆ ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان

طباعت --- فیصل فدا پرنٹنگ پریس ملتان۔ فون 4570046-061

☆☆☆☆☆☆

فہرست مضامین توضیح العقائد

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
☆۰	پیش لفظ	۱۱	۱۶	علم کلام کی پانچ وجوہ فضیلت	۴۱
۱	رائے گرامی شیخ الحدیث مولانا ارشاد احمد مدظلہ	۱۲	۱۷	اہل حق سے کون مراد ہیں اور اس کی وجہ تسمیہ	۴۲
۲	رائے گرامی شیخ الحدیث مولانا یونس صابر صاحب (جامعہ عمر بن الخطاب)	۱۳	۱۸	حق کا معنی اور حق و صدق کے درمیان اعتباری فرق	۴۳
۳	رائے گرامی مولانا سراج الحق صاحب	۱۴	۱۹	ماہیت اور حقیقت کے درمیان فرق اعتباری	۴۶
۴	ماتن کے حالات	۱۵	۲۰	شی کی تعریف	۴۶
۵	شارح کے حالات	۱۷	۲۱	ثبوت اشیاء پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۶
۶	علم الشرائع والا حکام سے کیا مراد ہے	۲۲	۲۲	جواب مذکور کی مزید تحقیق	۴۷
۷	قاعدہ کسے کہتے ہیں	۲۳	۲۳	سوفسطائیہ کون ہیں	۵۱
۸	احکام شریعہ اور اس کے متعلق تقسیم	۲۷	۲۴	دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی کسے کہتے ہیں	۵۲
۹	علم کلام اور فقہ کی حاجت اور اس کی تدوین	۲۹	۲۵	لا ادریہ کی دلیل اور اس کا جواب	۵۵
۱۰	علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ	۳۰	۲۶	سوفسطائیہ کا ماخذ اور اس کا معنی	۵۷
۱۱	معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو اس نام سے کیوں موسوم کیا گیا	۳۴	۲۷	علم کی تعریف	۵۸
۱۲	معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب التوحید و العدل کیوں کہتے ہیں	۳۵	۲۸	حواس خمسہ کے ذریعہ کن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے	۵۹
۱۳	شیخ ابو الحسن اشعریؒ کے مذہب اعتزال چھوڑنے کی وجہ	۳۷	۲۹	علم کی دوسری تعریف	۶۰
۱۴	اہل سنت والجماعت، اشعری اور ماتریدی دو مکتب فکر میں بٹ گئے	۳۹	۳۰	اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی دلیل استقراء	۶۳
۱۵	محققین اور متأخرین کے علم کلام کے درمیان فرق	۴۰	۳۱	اسباب علم کے تین ہونے پر اعتراض	۶۴
			۳۲	وجدان، حدس اور تجربہ کی تعریف	۶۴
			۳۳	حواس ظاہرہ پانچ ہیں	۶۷
			۳۴	حاسہ بصر کی تعریف	۶۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۵	حاسہ ذوق کی تعریف	۷۱	۵۵	نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کا حکم	۱۰۰
۳۶	حاسہ لمس کی تعریف	۷۲	۵۶	اکتاب کا معنی اور اکتساب و استدلال	۱۰۱
۳۷	حاسہ ذوق پر اعتراض اور اس کا جواب	۷۳		کے درمیان نسبت	
۳۸	خبر صادق کی تعریف	۷۴	۵۷	ضروری کے دو معنی بیان کر کے ایک	۱۰۳
۳۹	خبر صادق کی تقسیم	۷۵		تناقض کا دفعیہ	
۴۰	خبر متواتر کا حکم	۷۷	۵۸	الہام سبب علم نہیں	۱۰۵
۴۱	خبر متواتر کے حکم پر اعتراض و جواب	۷۸	۵۹	ماتن کا الہام میں لفظ معرفت لانے کی وجہ	۱۰۶
۴۲	خبر متواتر کے حکم پر دوسرا اعتراض و جواب	۷۸	۶۰	عادل اور مجتہد کے کہتے ہیں	۱۰۷
۴۳	سمیہ اور براہمہ سے کون لوگ مراد ہیں	۸۲	۶۱	فلاسفہ کے نزدیک قدیم اور حادث کی قسمیں	۱۰۹
۴۴	رسول اور نبی کے درمیان نسبت میں اختلاف	۸۳	۶۲	عالم سے کیا مراد ہے	۱۱۰
۴۵	مجرہ کی تعریف اور خبر رسول کا حکم	۸۴	۶۳	عین کی تعریف اور تحیر کا معنی	۱۱۱
۴۶	دلیل کی تعریف	۸۵	۶۴	مجردات کے کہتے ہیں اور قائم بالذات	۱۱۲
۴۷	خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم یقین	۸۷		و قائم بالغیر کے معنی میں فلاسفہ اور	
	کے معنی میں ہے			مشککین کا اختلاف	
۴۸	خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم	۸۸	۶۵	عین کی تقسیم	۱۱۴
	کے استدلالی ہونے پر سوال اور جواب		۶۶	جسم کی ترکیب میں معتزلہ اور مشککین	۱۱۵
۴۹	عقل کی تین تعریضیں	۹۳		کا اختلاف	
۵۰	عقل چند معانی کے لئے استعمال ہوتی ہے	۹۴	۶۷	جسم کے تحقق کے لئے دو جزء کافی ہیں	۱۱۶
۵۱	ملاحظہ کون لوگ ہیں اور ان کے کیا عقائد ہیں	۹۵		اس پر جہور اشاعرہ کی دلیل	
۵۲	سمیہ اور ملاحظہ کے استدلال کا تحقیقی و	۹۶	۶۸	قسمت فعلی، قسمت وہمی اور قسمت فرضی	۱۱۷
	الزامی جواب			کے کہتے ہیں	
۵۳	نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم	۹۷	۶۹	فلاسفہ کے ہاں ہیولی کی تعریف اور ان	۱۱۸
	ضروری یا استدلالی پر اعتراض			کے نزدیک عقول عشرہ سے کیا مراد ہے	
۵۴	اعتراض مذکور کا جواب	۹۸		☆☆☆	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۷۰	فلاسفہ کے ہاں جزء لائتجزئی کا وجود نہیں	۱۱۹	۸۷	واجب الوجود کے اثبات پر پہلی دلیل	۱۴۳
	اس پر ان کی دلیل		۸۸	واجب الوجود کے اثبات پر دوسری دلیل	۱۴۴
۷۱	جزء لائتجزئی کے ثبوت پر متکلمین کی دلیل	۱۲۰	۸۹	تسلل کا معنی	۱۴۵
۷۲	کرہ کسے کہتے ہیں	۱۲۰	۹۰	بطلان تسلل پر مشہور دلیل (برہان تطبیق)	۱۴۷
۷۳	جزء لائتجزئی کے اثبات پر متکلمین کی	۱۲۱	۹۱	برہان تطبیق پر اعتراض	۱۴۸
	مشہور دلیل		۹۲	اعتراض مذکورہ کا جواب	۱۴۹
۷۴	جزء لائتجزئی کے اثبات پر تیسری دلیل	۱۲۲	۹۳	اللہ تعالیٰ کے واحد ہونے سے کیا مراد ہے	۱۵۱
۷۵	حلول کی دو قسمیں ہیں	۱۲۳	۹۴	برہان تمناع	۱۵۲
۷۶	شارح جزء لائتجزئی کے ثبوت پر متکلمین	۱۲۴	۹۵	برہان تمناع پر اعتراضات و جوابات	۱۵۳
	کی دلیلوں کا ضعف بیان فرما رہے ہیں		۹۶	تعدالہ کے بطلان پر آیت ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ سے استدلال کرنے پر دو اعتراض اور اس کے جوابات	۱۵۷
۷۷	عرض کی تیسری تعریف	۱۲۷	۹۷	واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کا بیان	۱۵۸
۷۸	موجودات ممکنہ حادثہ کا نقشہ	۱۲۸	۹۸	صفات کے واجب ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۶۱
۷۹	عرض کی چند مثالیں	۱۳۰	۹۹	قیام العرض بالعرض کے لازم آنے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۶۱
۸۰	شارح اعراض کے حدوث کو بیان فرما رہے ہیں	۱۳۲	۱۰۰	صفات باری تعالیٰ کے ثبوت پر دلائل کا بیان	۱۶۵
۸۱	اعیان، حرکت و سکون سے خالی نہیں	۱۳۵	۱۰۱	صانع عالم کے عرض نہ ہونے پر دو دلیلیں	۱۶۶
۸۲	اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے پر اعتراض	۱۳۶	۱۰۲	شارح کا دلیل ثانی پر تنقید کرنا	۱۶۷
۸۳	اعیان کے جواہر و اجسام میں منحصر ہونے پر اعتراض و جواب	۱۳۹	۱۰۳	شارح عرض کے بقاء کے محال ہونے کو رد فرما رہے ہیں	۱۶۹
۸۴	حدوث اعراض کی دلیل پر اعتراض و جواب	۱۴۰			
۸۵	حدوث اعیان کی دلیل پر اعتراض و جواب	۱۴۲			
۸۶	عالم کا صانع و محدث اللہ تعالیٰ ہیں	۱۴۳			

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۰۴	اللہ تعالیٰ نہ جسم ہیں اور نہ جوہر	۱۷۱	۱۲۰	مماثلت کے معنی میں متعارض اقوال	۱۹۳
۱۰۵	اللہ تعالیٰ کے جسم و جوہر نہ ہونے پر دلیل	۱۷۱		کے درمیان تطبیق	
۱۰۶	اللہ تعالیٰ کے جسم و جوہر نہ ہونے پر	۱۷۲	۱۲۱	کسی چیز کا اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے	۱۹۵
	اعتراض اور اس کا جواب			خارج نہ ہونے پر دلائل کا بیان	
۱۰۷	واجب، قدیم، موجود اور اس کے مثل کا	۱۷۳	۱۲۲	فلاسفہ کے قول ”اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم	۱۹۵
	ذاتِ باری تعالیٰ پر اطلاق کرنے میں			نہیں“ اس پر انکی دلیل اور اس کا جواب	
	ایک اعتراض اور اس کا جواب		۱۲۳	اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے بارے میں	۱۹۶
۱۰۸	اللہ تعالیٰ مصور، محدود اور محدود بھی نہیں	۱۷۵		فرق باطلہ کے مختلف اقوال	
۱۰۹	کم متصلہ و منفصلہ کی تعریف	۱۷۶	۱۲۴	صفاتِ باری کے ثبوت پر دلائل	۱۹۹
۱۱۰	اللہ تعالیٰ معتصض اور متجری بھی نہیں	۱۷۷	۱۲۵	اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان مابہ	۲۰۰
۱۱۱	اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ متصف بھی نہیں	۱۷۸		النزاع علم و قدرت	
۱۱۲	مکان اور غلاء کی تعریف، جہات کتنی ہیں	۱۷۹	۱۲۶	صفاتِ باری کو عینِ ذات کہنے پر محالات	۲۰۱
۱۱۳	محکم کے معنی پر اعتراض و جواب	۱۸۱		کالزوم	
۱۱۴	اللہ تعالیٰ زمانہ سے بھی پاک ہیں	۱۸۳	۱۲۷	صفاتِ باری کو حادث کہنے پر کرامیہ کی تردید	۲۰۲
۱۱۵	تنزیہات کی بنیاد	۱۸۵	۱۲۸	صفات، ازلی ہو کر ذاتِ باری کے ساتھ	۲۰۳
۱۱۶	علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ و مشیت	۱۸۷		قائم ہیں	
	کو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ متصف ماننے		۱۲۹	معتزلہ صفات کو ذاتِ باری کا عین مانتے ہیں	۲۰۴
	پر ایک اعتراض اور اس کا جواب		۱۳۰	نصاری تین قدماء کے قائل ہیں	۲۰۵
۱۱۷	باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت کے	۱۸۸	۱۳۱	شارح کی اشاعرہ پر تنبیہ (کہ اشاعرہ	۲۰۷
	ثبوت پر فرقہ مجسمہ کی نقلی اور عقلی دلیل			نے صفات کو واجب لذاتہ کہا)	
۱۱۸	مجسمہ کی دلیل نقلی و عقلی کا جواب	۱۸۹	۱۳۲	عینیت و غیریت کی نفی پر اعتراض و جواب	۲۰۹
۱۱۹	اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں	۱۹۰	۱۳۳	اشاعرہ کے نزدیک عینیت و غیریت کی تفسیر	۲۱۰
	☆☆☆		۱۳۴	عینیت و غیرت کے درمیان تناقض نہیں	۲۱۱

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۳۵	اشاعرہ کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر پر اعتراض	۲۱۲	۱۵۰	کلام ایک ہی صفت ہے	۲۳۰
۱۳۶	غیریت کی مذکورہ تفسیر کی ایک توجیہ اور اس کا رد	۲۱۳	۱۵۱	کلام کے صفت واحدہ ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۳۱
۱۳۷	صاحب مواقف کی جانب سے ماتن کے قول "وہی لاہو ولاغیرہ" کی ایک توجیہ	۲۱۶	۱۵۲	امام رازی کے نزدیک صفت کلام، ازل میں ایک ہی ہے	۲۳۳
۱۳۸	شارح کی طرف سے مذکورہ توجیہ کی تردید	۲۱۷	۱۵۳	کلام الہی کے ازلیت پر معتزلہ کے تین اعتراض اور اس کے جوابات	۲۳۳
۱۳۹	صفات ہمتیہ کی تعداد	۲۱۹	۱۵۴	ماتن کے "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق" کہنے کی وجہ کا بیان	۲۳۶
۱۴۰	علم، قدرت اور حیات کی تعریفیں	۲۱۹	۱۵۵	معتزلہ اور اشاعرہ کا اصل اختلاف کلام نفسی کے ثبوت اور نفی میں ہے	۲۳۷
۱۴۱	تحلیل اور توہم کی تعریف	۲۲۰	۱۵۶	کلام نفسی کی نفی اور قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کا استدلال	۲۳۸
۱۴۲	صفت سب و بصر کے ازلی ہونے پر معتزلہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب	۲۲۱	۱۵۷	خلق قرآن پر معتزلہ کا استدلال کا جواب	۲۳۹
۱۴۳	صفت ارادہ کے معنی کی وضاحت تمثیلی انداز میں	۲۲۲	۱۵۸	معتزلہ کے نزدیک تکلم ہونے کا معنی	۲۴۰
۱۴۴	ارادہ کو حادث اور مشیت کو قدیم کہنے پر کرامیہ کی تردید	۲۲۳	۱۵۹	خلق قرآن پر معتزلہ کا ایک اور استدلال اور اس کا جواب	۲۴۲
۱۴۵	تکوین کے حقیقی صفت ہونے میں اشعریہ اور ماتریدیہ کا اختلاف	۲۲۴	۱۶۰	وجود کی مختلف اقسام اور ان کے مختلف احکام	۲۴۳
۱۴۶	صفات ذات اور صفات افعال میں فرق	۲۲۴	۱۶۱	قرآن کے مشترک لفظی ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۴۵
۱۴۷	ان لوگوں پر رد جو کلام نفسی کو بعینہ علم و ارادہ مانتے ہیں	۲۲۵	۱۶۲	کلام نفسی کا سماع ممکن ہے یا نہیں	۲۴۵
۱۴۸	کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل	۲۲۶	۱۶۳	کلام اللہ کے مشترک لفظی ہونے پر رد اور اعتراض اور ان کے جواب	۲۴۷
۱۴۹	ماتن نے ارادہ، تکوین اور کلام کے قدیم ہونے کو تکرار کے ساتھ ذکر کیا	۲۲۸			

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۶۳	کلام لفظی کو بعض مشائخ کے مجازاً کلام اللہ کہنے پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا صاحبِ مواقف کی جانب سے جواب	۲۳۸	۱۷۵	صاحبِ مواقف کے جواب پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۵۱
۱۶۶	تکوین ازلی صفت ہے	۲۵۳	۱۷۶	تکوین نے صفتِ تکوین کا ازلی ہونا چار وجوہ سے ثابت کیا ہے	۲۵۳
۱۶۷	شارح نے صفتِ تکوین کا ازلی ہونا چار وجوہ سے ثابت کیا ہے	۲۵۳	۱۶۸	شارح نے اشاعرہ کے مذہب کو ترجیح دی کہ تکوین مستقل صفت نہیں	۲۵۶
۱۶۹	اشاعرہ کی طرف سے تکوین کے حدوث پر دلیل اور اس کا جواب	۲۵۷	۱۷۰	تکوین کے حادث ہونے پر اشعریہ کے استدلال سے امام صابوٹی کا معارضہ اور قدیمی ہونے پر استدلال	۲۵۹
۱۷۱	صاحبِ کفایہ کی جانب سے تکوین کے حدوث پر اشاعرہ کے استدلال کی تردید	۲۵۹	۱۷۲	شارح کی جانب سے صاحبِ کفایہ کے استدلال کی تردید	۲۶۰
۱۷۳	شارح نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا	۲۶۲	۱۷۴	تکوین اور ملکون کے درمیان مغایت پر ماتریدیہ کی دو دلیلیں	۲۶۳
۱۷۵	تکوین کو عین ملکون ماننے کی صورت میں چار خرابیاں	۲۶۴	۱۷۶	اشعریہ کے تکوین کو عین ملکون کہنے کی شارح کی جانب سے توجیہ	۲۶۷
۱۷۷	تکوین کے بارے میں شارح کا اشعریہ کی طرف رجحان	۲۶۹	۱۷۸	صفات میں سے ایک صفت ارادہ بھی ہے	۲۷۰
۱۷۹	ارادہ کو صفتِ ازلی اور ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کہنے میں نجاریہ، کرامیہ اور بعض معتزلہ کی تردید	۲۷۱	۱۸۰	ارادہ کے صفتِ ازلی ہونے پر شارح نے پانچ دلیلیں پیش کیں	۲۷۳
۱۸۱	آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کی زیارت کریں گے	۲۷۴	۱۸۲	روایتِ باری کے امکان پر عقلی دلیل	۲۷۶
۱۸۳	وجود کو روایت کی علتِ مشترکہ کہنے پر چار اعتراضات اور ان کے جوابات	۲۷۸	۱۸۴	امکانِ روایت پر نقلی دلیل	۲۸۰
۱۸۵	امکانِ روایت کی دلیل نقلی پر معتزلہ کی جانب سے دو اعتراض اور ان کے جوابات	۲۸۲	۱۸۶	روایت کے محال ہونے پر معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب	۲۸۵
	☆☆☆			☆☆☆	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۸۷	امکانِ رویت پر معتزلہ کا سوال اور اس کا جواب	۲۸۶	۱۹۹	افعالِ عباد کا وقوع ارادہ الہی کے خلاف نہیں اس پر دو حکایتیں	۳۰۳
۱۸۸	رویت کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی نقلی دلیل اور اس کے جوابات	۲۸۷	۲۰۰	امر اور ارادہ، اسی طرح نبی اور عدم ارادہ کے درمیان معتزلہ کا لزوم کا دعویٰ غلط ہے	۳۰۵
۱۸۹	امکانِ رویت پر ارشاد قرآنی ”لَا تُکْذِبُوْهُ“	۲۸۹	۲۰۱	مسئلہ جبر و اختیار	۳۰۶
۱۹۰	اقتناعِ رویت پر معتزلہ کی دوسری دلیل نقلی اور اس کا جواب	۲۹۰	۲۰۲	فرقہ جبریہ کے مذہب کے بطلان پر پانچ دلیلیں	۳۰۷
۱۹۱	خواب میں رویتِ باری ممکن ہے	۲۹۱	۲۰۳	علم الہی اور ارادہ الہی کے عام ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۳۰۸
۱۹۲	افعالِ عباد اللہ کی مخلوق ہیں	۲۹۲	۲۰۴	بندہ کے فاعل مختار ہونے پر جبریہ کا اعتراض اور اس کا جواب	۳۱۰
۱۹۳	افعالِ عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر عقلی و نقلی دلائل	۲۹۳	۲۰۵	خلق اور کسب کے درمیان فرق	۳۱۱
۱۹۴	بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے پر معتزلہ مشرک نہیں ہیں	۲۹۶	۲۰۶	بندہ کے افعال کچھ حسن اور کچھ قبیح ہوتے ہیں	۳۱۲
۱۹۵	بندہ کے خالق افعال ہونے پر معتزلہ کے استدلالات اور ان کے جوابات	۲۹۸	۲۰۷	استطاعتِ فعل کا مقارن ہے	۳۱۵
۱۹۶	تمام افعالِ عباد اللہ تعالیٰ کے حکم کے ماتحت ہیں	۳۰۰	۲۰۸	تکلیف کا مدار استطاعت بمعنی سلامت اسباب پر ہے	۳۱۷
۱۹۷	بندہ کے تمام افعال تقدیر الہی کے مطابق ہیں	۳۰۱	۲۰۹	معتزلہ کی جانب سے اعتراض و جواب	۳۱۸
۱۹۸	”تمام افعالِ عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں“ کے کہنے پر معتزلہ کی جانب سے اہل حق پر اعتراض اور اس کا جواب	۳۰۲	۲۱۰	صاحبِ کفایہ کی طرف سے معتزلہ کے اعتراض کا ایک جواب	۳۱۹
			۲۱۱	شارح نے صاحبِ کفایہ کے جواب کی تردید کی	۳۲۰
	☆☆☆			☆☆☆	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۱۲	معتزلہ کے اعتراض کے جواب کی بنیاد بقاء اعراض کے امتناع پر رکھی گئی	۳۲۱	۳۲۹	اصل للعبد کے وجوب پر معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب	۳۴۹
۲۱۳	استطاعت کی تفسیر بمعنی سلاست اسباب پر اعتراض اور اس کا جواب	۳۲۲	۳۵۰	عالم آخرت کے دو حصے ہیں اور قبر عالم برزخ کا نام ہے	۳۵۰
۲۱۴	شارح ماتن کے جواب کی وضاحت فرما رہے ہیں	۳۲۵	۳۵۱	عذاب قبر، نعیم قبر اور سوال نکیرین برحق ہے	۳۵۱
۲۱۵	مالایطاق کی اقسام ثلاثہ	۳۲۸	۳۵۲	معتزلہ اور روافض کا عذاب قبر سے انکار اور اس کا جواب	۳۵۲
۲۱۶	تکلیف مالایطاق کے عدم وقوع پر اعتراض اور اس کا جواب	۳۲۹	۳۵۷	بعث بعد الموت کے برحق ہونے پر دلائل	۳۵۷
۲۱۷	تکلیف مالایطاق کے ممکن نہ ہونے پر بعض لوگوں کا استدلال اور اس کا جواب	۳۳۱	۳۵۸	معاد جسمانی کے بارے میں فلاسفہ کی دلیل اور اس کا جواب	۳۵۸
۲۱۸	بندوں کے افعال دو طرح کے ہیں	۳۳۳	۳۵۸	معاد جسمانی پر منکرین کا اعتراض اور اس کا جواب	۳۵۸
۲۱۹	مقتول کی موت اپنی اجل پر ہوتی ہے	۳۳۵	۳۵۹	تناخ کی حقیقت اور اس کا بطلان	۳۵۹
۲۲۰	اجل ایک ہی ہے	۳۳۸	۳۶۱	معتزلہ کے وزن اعمال کے انکار پر دو دلیلیں اور ان کے جوابات	۳۶۱
۲۲۱	حرام کے رزق ہونے کے بارے میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف رزق کے معنی میں اختلاف پڑتی ہے	۳۴۰	۳۶۲	بندوں کے اچھے اور برے اعمال درج کئے جاتے ہیں	۳۶۲
۲۲۲	ہر شخص اپنا رزق پورا لے کر رہے گا	۳۴۲	۳۶۴	حوض کوثر	۳۶۴
۲۲۳	ہدایت اور اضلال کے معنی میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف	۳۴۳	۳۶۵	پہل صراط	۳۶۵
۲۲۴	اشاعرہ کے بیان کردہ معنی پر معتزلہ کا اعتراض اور اس کا جواب	۳۴۵	۳۶۶	جنت اور دوزخ برحق ہیں	۳۶۶
۲۲۵	اصل للعبد اللہ پروا جب نہیں	۳۴۶	۳۶۷	جنت اور دوزخ پیدا کی جا چکی ہیں	۳۶۷
			۳۶۷	جنت اور دوزخ کے منکرین کی دلیل اور اس کا جواب	۳۶۷

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۳۸۷	معتزلہ کے ہاں اگر کبار سے بچتا ہو تو پھر صفائے پر سزا دینا جائز نہیں اس پر دلیل اور اس کا جواب	۲۵۴	۳۶۸	جنت کے فی الحال موجود نہ ہونے پر معتزلہ کا استدلال اور اس کا جواب	۲۴۱
۳۹۰	مرتکبین کبار کے حق میں انبیاء کی شفاعت ثابت ہے	۲۵۵	۳۷۰	جنت اور دوزخ اور ان کا ثواب و عذاب ابدی ہے	۲۴۲
۳۹۳	شفاعت کے انکار پر معتزلہ کے استدلال اور ان کے جوابات	۲۵۶	۳۷۱	کبار کیا ہے	۲۴۳
۳۹۴	شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید	۲۵۷	۳۷۳	مرتکب کبیرہ مومن ہے	۲۴۴
۳۹۶	مرتکب کبیرہ مومن ہمیشہ کے لئے جہنمی نہیں	۲۵۸	۳۷۳	معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر	۲۴۵
۳۹۸	معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ بلا توبہ مر جائے تو مخلد فی النار ہے اس پر ان کے دلائل اور جوابات	۲۵۹	۳۷۳	خوراج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہے	۲۴۶
۴۰۰	ایمان کا لغوی معنی اور اس کی شرعی حقیقت	۲۶۰	۳۷۳	مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کے دلائل	۲۴۷
۴۰۱	ایمان کے لغوی معنی پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۶۱	۳۷۷	مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے پر معتزلہ کی دو دلیلیں اور ان کے جوابات	۲۴۸
۴۰۲	ایمان شرعی کے بارے میں پانچ مذاہب	۲۶۲	۳۸۰	مرتکب کبیرہ کے کافر ہونے پر خوراج کا استدلال اور اس کا جواب	۲۴۹
۴۰۶	ایمان کی حقیقت تصدیق ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۶۳	۳۸۲	کفر شرک کی معافی نہ ہوگی	۲۵۰
۴۰۷	ایمان شرعی کے بارے میں دوسرا مذہب	۲۶۴	۳۸۳	اہل سنت و الجماعت کے نزدیک شرک کے علاوہ ہر گناہ قابل معافی ہے	۲۵۱
۴۰۸	ایمان کی حقیقت کے بارے میں کرامیہ کا مذہب	۲۶۵	۳۸۴	معتزلہ کے نزدیک مغفرت صفائے اور ان کبار کے ساتھ خاص ہے کہ جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو	۲۵۲
	☆☆☆		۳۸۶	اہل حق کے نزدیک صفائے گناہ پر سزا دینا ممکن ہے	۲۵۳

صفحہ	مضامین	نمبر شمار	صفحہ	مضامین	نمبر شمار
۴۴۴	ارباب بصیرت نے نبی علیہ السلام کی نبوت کو دو طریقوں سے ثابت کیا ہے	۲۸۳	۴۰۹	تصدیق کے ایمان ہونے پر کرامیہ کا اعتراض اور اس کا جواب	۲۶۶
۴۴۵	آپ علیہ السلام خاتم النبیین ہیں	۲۸۴	۴۱۱	ایمان شرعی کے بارے میں چوتھا مذہب	۲۶۷
۴۴۶	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آپ کی ختم نبوت کے منافی نہیں	۲۸۵	۴۱۳	اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں	۲۶۸
۴۴۷	انبیاء کی کوئی معین تعداد نہ بیان کی جائے	۲۸۶	۴۱۵	ایمان گھٹتا بڑھتا نہیں	۲۶۹
۴۴۹	عصمت انبیاء کی تفصیل	۲۸۷	۴۱۷	ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی نصوص کا مطلب	۲۷۰
۴۵۲	خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء ہیں	۲۸۸	۴۱۹	ایمان شرعی کے بارے میں پانچواں مذہب	۲۷۱
۴۵۳	ملائکہ اور جنات کی حقیقت	۲۸۹	۴۲۱	تصدیق کے اختیاری ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۷۲
۴۵۳	ملائکہ معصوم ہیں	۲۹۰	۴۲۳	ایمان و اسلام ایک ہی چیز ہیں	۲۷۳
۴۵۵	ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والوں کا ہاروت اور ماروت کے قصہ سے استدلال	۲۹۱	۴۲۵	ایمان اور اسلام کے ایک ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۷۴
۴۵۵	استدلال مذکور کا جواب	۲۹۲	۴۲۸	استثناء یعنی ”انا مؤمن ان شاء اللہ“ کہنے کے جواز میں اختلاف	۲۷۵
۴۵۷	نبی علیہ السلام کو معراج جسمانی ہوئی	۲۹۳	۴۳۳	رسالت کی حقیقت	۲۷۶
۴۶۲	کرامات اولیاء برحق ہیں	۲۹۴	۴۳۴	ارسالِ رسل کے متعلق چار مذاہب	۲۷۷
۴۶۷	کرامات اولیاء کے منکرین کا استدلال اور اس کا جواب	۲۹۵	۴۳۶	جنات کے رسول ہونے میں اختلاف کا بیان	۲۷۸
۴۶۹	امامت کا مسئلہ	۲۹۶	۴۳۷	ارسالِ رسل کا قاعدہ	۲۷۹
۴۷۷	خلافت تیس سال تک رہی	۲۹۷	۴۳۸	معجزہ دعویٰ رسالت میں رسول کی تائید ہے	۲۸۰
۴۷۹	امت پر امام و خلیفہ کا تقرر شرعاً واجب ہے	۲۹۸	۴۴۱	حضرت آدم کی نبوت کی دلیل	۲۸۱
۴۸۱	امام کے فرائض منصبی	۲۹۹	۴۴۳	حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل	۲۸۲
۴۸۳	امام اور خلیفہ میں فرق	۳۰۰		☆☆☆	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۰۱	امام کے غائب ہونے کا عقیدہ رکھنا درست نہیں	۳۸۴	۳۱۷	کسی عاقل و بالغ سے امر و نہی ساقط نہیں ہو سکتے خواہ وہ کسی درجہ تک پہنچ جائے	۵۰۹
۳۰۲	کیا امام کا قریشی ہونا شرط ہے	۳۸۷	۳۱۸	نبی کا مرتبہ نبوت افضل ہے یا اس کا مرتبہ ولایت، اباحیہ کی تردید	۵۱۰
۳۰۳	امامت کے لئے عصمت شرط نہیں	۳۸۹	۳۱۹	نصوص کو ظاہری معنی پر محمول کیا جائے گا	۵۱۱
۳۰۴	امام کا اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہونا شرط نہیں	۳۹۲	۳۲۰	کتاب و سنت کے نصوص کو رد کرنا کفر ہے	۵۱۲
۳۰۵	مجلس شوریٰ ہیئت حاکمہ ہے	۳۹۳	۳۲۱	بعض فقہاء کے نزدیک حرام لعینہ و غیرہ کے حکم میں کوئی فرق نہیں	۵۱۵
۳۰۶	امامت کے لئے چند شرطیں ہیں	۳۹۴	۳۲۲	شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے	۵۱۸
۳۰۷	امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا	۳۹۴	۳۲۳	اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوسی اور اس کے عذاب سے بے خوفی کفر ہے	۵۱۹
۳۰۸	فاسق کے اہل ولایت ہونے میں امر کا اختلاف	۳۹۵	۳۲۴	غیب چیزوں میں کافران کی تصدیق کرنا کفر ہے	۵۲۲
۳۰۹	اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھنا جائز بشرطیکہ اس کا فسق کفر کی حد تک نہ پہنچے	۳۹۷	۳۲۵	معدوم، فحی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے	۵۲۳
۳۱۰	صحابہ کرام تنقید سے بالاتر ہیں	۵۰۱	۳۲۶	ایصال ثواب احادیث و آثار سے ثابت ہے	۵۲۶
۳۱۱	یزید پر لعنت کے جواز میں علماء کا اختلاف	۵۰۳	۳۲۷	اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول فرماتے ہیں	۵۲۸
۳۱۲	حضرت امیر معاویہؓ کے فضائل اور ان کی شان میں شارح کی کوتاہی	۵۰۴	۳۲۸	دنیا سے متعلق کافر کی دعا قبول ہوتی ہے	۵۳۱
۳۱۳	لعن کے بارے میں محققین کا قول	۵۰۵	۳۲۹	علامات قیامت	۵۳۱
۳۱۴	عشرہ مبشرہ	۵۰۶	۳۳۰	اجتہادی مسائل میں چار احتمالات ہیں	۵۳۷
۳۱۵	مسح علی الخنیں کے جواز کا قول اہل سنت و الجماعت کی علامات میں سے ہے	۵۰۷	۳۳۱	اجتہاد میں خطا واقع ہونے کے دلائل	۵۳۸
۳۱۶	نیزہ تحریم نہیں	۵۰۸	۳۳۲	رسل البشر، رسل الملائکہ سے افضل ہیں	۵۴۲
			۳۳۳	ملائکہ کی افضلیت پر معتزلہ اور فلاسفہ کا استدلال اور اس کا جواب	۵۴۵

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد!

علم کلام میں علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی مایہ ناز کتاب ”شرح عقائد نسفیہ“ کو اپنی خصوصیات کی وجہ سے جو مقبولیت و اہمیت حاصل ہے اس علم کلام میں اتنی اہمیت کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں۔

بندہ کے پاس کئی سالوں سے یہ کتاب زیر درس ہے، اس کتاب کا ابتدائی حصہ (عذاب قبر تک) انتہائی مغلق اور مشکل ہے، اس کی جوار دو اور عربی شروحات ہیں ان کی تقریر کو ضبط کرنا طلبہ کے لئے انتہائی مشکل ہے۔ بندہ کو کئی بار طلبہ نے فرمائش کی کہ آپ اس کی مختصر اور جامع شرح لکھیں اور اس میں تقطیع عبارت و اغراض شارح کو بھی مد نظر رکھیں، مگر بندہ اپنی کم علمی اور تدریسی مصروفیت کی بناء پر کئی سال تک اس پر کام شروع نہ کر سکا بالآخر جب طلبہ کی جانب سے شدید اصرار ہوا تو پھر بندہ نے اس کا عزم کیا اور اس ”توضیح العقائد فی حل شروح العقائد“ میں اس بات کی پوری کوشش کی کہ بات مختصر انداز میں تقطیع عبارت و اغراض شارح کے ساتھ صرف حل عبارت تک محدود رکھی جائے تاکہ قارئین کو کتاب کے سمجھنے میں کوئی دقت اور دشواری پیش نہ آئے، اگر کہیں زائد بات کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس کو فائدہ کے عنوان کے تحت ذکر کر دیا۔

بہر حال شرح ”توضیح العقائد“ آپ کے سامنے ہے بندہ نے اپنی سعی کے مطابق شرح کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے۔
احقر کو اللہ تعالیٰ کے فضل سے توقع ہے کہ یہ کتاب (توضیح العقائد) شرح عقائد کو سمجھنے میں کافی وافی ہوگی۔
اللہ تعالیٰ اس شرح کو قارئین کے لئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور اس کو احقر کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین۔

اکرام الحق عفا اللہ عنہ

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب، ملتان

۲۲ ربیع الاول ۱۴۳۳ھ ۱۵ فروری ۲۰۱۲

رائے گرامی

دلی کامل، استاذ العلماء حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب دامت برکاتہم

مہتمم و شیخ الحدیث دارالعلوم کبیر والا ضلع خانپوال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علم کلام کی مشہور و معروف کتاب ”شرح عقائد نسفیہ“ کو جو مقبولیت و اہمیت حاصل ہے وہ اس علم کی کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہوئی۔

علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی دیگر تالیف کی طرح یہ بھی مغلقات اور پیچیدگیوں سے خالی نہیں ہے۔

عزیز القدر صاحب زادہ حضرت مولانا اکرام الحق صاحب مدظلہ فاضل دارالعلوم عید گاہ کبیر والا (خانپوال) مدرس

جامعہ عمر بن الخطاب ملتان عرصہ ۲۱ سال سے تدریس فرما رہے ہیں اور یہ کتاب بھی عرصہ نو سال سے مسلسل زیر درس چلی آ رہی ہے۔

عزیم نے اپنے تجربہ اور خدا داد صلاحیت سے اسکی ایک اچھی شرح لکھی ہے جس میں عبارت پر اعراب، سلیس ترجمہ،

تقطیع عبارت و بالا اختصار تشریح اور پیچیدہ مقامات کا عمدہ حل پیش کیا ہے۔

امید ہے طالبین اس علمی گلدستہ کی قدر کرتے ہوئے خوب استفادہ فرمائیں گے۔

حق تعالیٰ شانہ اس علمی کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرما کر مقبولیت عامہ سے نوازیں۔

ارشاد احمد غنی عنہ

کیم ربیع الثانی ۱۴۳۳ھ

رانے گرامی

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد یاسین صابر صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان

باسم تعالیٰ

ہمارے مدارس عربیہ میں جاری درس نظامی کی کتابوں کی توضیح و تشریح کا سلسلہ شروع حواشی کی صورت میں بہت پرانا ہے۔

حالات کے پیش نظر اول زمانہ میں عربی اور فارسی زبانوں میں یہ سلسلہ جاری تھا۔ حاضر زمانہ میں اردو زبان میں یہ کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ حال ہی میں ہمارے جامعہ کے لائق فائق نوجوان استاذ مولانا اکرام الحق صاحب نے شرح عقائد کی ”توضیح العقائد“ کے نام سے ایک شرح اردو میں لکھی ہے، میں نے دیکھی ہے بہت اچھی لکھی ہے، انداز بیان بہت اچھا ہے، مولانا کا مطالعہ اور محنت واضح طور پر نظر آتی ہے۔

میں دعا کرتا ہوں حق تعالیٰ مولانا کی اس شرح کو طلباء و علماء کے لیے زیادہ سے زیادہ نفع مند بنائے اور حق تعالیٰ شانہ ان کی عمر اور ان کے علم و عمل میں ہزاروں برکتیں پیدا فرماویں۔ آمین

والسلام علیکم

محمد یسین صابر، جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان۔

۶ ربیع الثانی ۱۴۳۳ھ / ۲۹ فروری ۲۰۱۲ء

☆☆☆☆☆☆☆☆

رانے گرامی

برادر م حضرت مولانا سراج الحق صاحب مدظلہ

استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا ضلع خانیوال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد!

استاذنا المعظم جامع الکمالات تدریس کے بادشاہ حضرت علامہ مولانا ظہور الحق صاحب نور اللہ مرقدہ کا نام سنتے ہی آنکھیں عقیدت و محبت سے جھک جاتی ہیں۔ حق تعالیٰ شانہ نے حضرت اقدس کو تدریس میں اجتہادی شان عطا فرمائی تھی۔ بلا شک و شبہ تدریس و تفہیم آپ کے گھر کی لونڈی تھی۔ جس موضوع کو بھی انھوں نے پڑھایا اس کا حق ادا کر دیا، یوں محسوس ہوتا تھا کہ وہ اس موضوع کے امام تھے۔ صرف، نحو، منطق، تفسیر، کتب فنون اور کتب حدیث غرضیکہ جو بھی کتاب پڑھائی اس کا حق ادا کر دیا۔ انتہائی جامعیت کے ساتھ کتاب کو سمجھانا ان کا کمال تھا۔ عرصہ 40 سال تک دارالعلوم کبیر والا میں تدریس فرمانے کے بعد 1991 میں اپنے خالق حقیقی کے پاس جگزیں ہوئے۔

حضرت علامہ صاحب کے علمی جانشین عزیز محترم صاحبزادہ حضرت مولانا اکرام الحق صاحب استاذ جامعہ عمر بن الخطاب جو کہ عرصہ 21 سال سے تدریس کر رہے ہیں۔ انہوں نے درجہ عالیہ کے نصاب میں شامل علم العقائد کی ایک مشکل ترین اور اداق کتاب شرح عقائد نفسیہ کی شرح تحریر فرمائی ہے۔

کیونکہ علامہ تفتازانی کی اس مشہور کتاب سے استفادہ کیلئے عربی زبان کی مضبوط استعداد ادا ضروری تھی کمزور استعداد والے لوگ نفع نہیں اٹھا سکتے تھے۔ اور اس کتاب کی اہمیت و عظمت کے پیش نظر اس بات کی ضرورت تھی کہ اس کی کوئی مفصل اردو شرح مرتب کی جائے۔ عزیز محترم کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور انہوں نے طلباء و علماء پر احسان فرماتے ہوئے اسکی مفصل اور سہل شرح تحریر فرمائی جس میں ان کے والد صاحب کی تدریسی انداز کی واضح جھلک نمایاں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مکمل عربی عبارت پر اعراب اور اسکا سہل ترجمہ مزید اسکی افادیت میں اضافہ کر رہا ہے۔

دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شرح کو معلمین اور طلباء کیلئے نافع بنائے، ہر طرح کی مقبولیت نصیب فرمائے۔ اور حضرت عم کرم علامہ ظہور الحق صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور برادر م مولانا اکرام الحق صاحب کیلئے ذخیرہ آخرت اور جملہ معاونین کے رفع درجات کا سبب بنائے۔ آمین!

سراج الحق عفی عنہ

صاحب عقائد نسفیہ (ماتن) کے حالات

نام: عمر
کنیت: ابو حفص
لقب: مفتی الثقلین اور نجم الدین
والد کا نام: محمد

سلسلہ نسب: ابو حفص نجم الدین عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان النسفی
پیدائش: ۴۶۱ھ میں ہے اور مقام ولادت شہر نسف ہے (من بلاد ماوراءالنہر)
تحصیل علم و افادہ

آپ اپنے زمانہ کے امام فاضل اجل، اصولی، متکلم، ادیب، مفسر، محدث، نحوی، فقیہ اور مشہور ائمہ حفاظ میں سے تھے۔ علم فقہ کی تعلیم صدر الاسلام ابوالیسر محمد بن محمد بن عبدالکریم بن موسیٰ بزدوی (متوفی ۴۹۳ھ) سے حاصل کی تھی اُن کے علاوہ اور بہت سے شیوخ سے علم حاصل کیا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ آپ جن و انس ہر دو کو تعلیم دیتے تھے اسی لئے آپ کو مفتی الثقلین کہتے ہیں۔

لطیفہ: ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ آپ علامہ جارا اللہ زحشری سے مکہ مکرمہ میں ملاقات کے لئے تشریف لے گئے دروازے پر دستک دی علامہ جارا اللہ زحشری نے اندر سے کہا کون؟ تو آپ نے جواب دیا عمر، زحشری نے کہا ”انصرف“ منصرف ہو جائیے واپس ہو جا، تو آپ نے فرمایا ”عمر لا یمنصرف“ کہ عمر منصرف نہیں ہوتا تو زحشری نے جواب دیا ”اذا نکر صرف“۔

تصانیف: فقہ و تفسیر اور علمی تاریخ وغیرہ میں آپ کی بہت سی تصانیف ہیں جن کی تعداد تقریباً ایک سو کے قریب بتائی جاتی ہے ان میں سے چند جلیل القدر تصانیف یہ ہیں: (۱) العقائد النسفیہ: علم کلام میں بہت عمدہ اور مشہور داخل درس متن ہے جن کی شروح علامہ تقی زانیؒ وغیرہ نے لکھی ہیں۔ (۲) التیسیر فی علم التفسیر: آپ کی تصانیف میں سے سب سے زیادہ مہتمم بالشان تصنیف ہے جو فی تفسیر کی کتب مبسوط میں مانی گئی ہے۔ (۳) المنظومہ: یہ سب سے پہلی کتاب ہے کہ جو علم فقہ میں نظم کی گئی ہے۔ (۴) نظم الجامع الصغیر۔

(۵) کتاب المواقیت۔ (۶) الاشعار بالحقار من الاشعار: یہ بیس جلدوں میں ہے۔ (۷) کتاب الشروط۔ (۸) تاریخ بخارا۔ (۹) الفتاویٰ النسفیہ۔ (۱۰) کتاب النجاح فی شرح کتاب اخبار الصحاح وغیرہ۔

وفات: شیخ نجم الدین ابو حفص عمرؒ نے شہر سمرقند میں شب پنجشنبہ (جمعرات کی رات) ماہ جمادی الاولیٰ ۵۳۷ھ میں وفات پائی۔

وفات کے بعد کسی نے ان کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ منکر نکیر کے سوالات کا معاملہ کیسے گذرا؟ تو انہوں نے کہا کہ حق تعالیٰ نے میری روح واپس کی اور منکر نکیر نے سوال کئے تو میں نے کہا کہ ان کا جواب نثر میں دوں یا نظم میں؟ تو انہوں نے کہا کہ نظم میں۔

فقلت، ربی اللہ لا الہ سواہ، ونبیی محمد مصطفاه،

و دینی الاسلام و فعلی ذمیم، اسئل اللہ عفوه و عطاہ،



صاحب شرح عقائد (شارح) کے حالات

نام و نسب: مسعود، لقب سعد الدین والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے۔

آپ ماہ صفر المظفر ۷۲۲ھ میں ”فتنازان“ میں پیدا ہوئے جو دلائیٹ خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات: بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ آپ ابتداء میں بہت ہی کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں آپ سے زیادہ غبی اور کوئی نہ تھا، مگر مطالعہ کتب میں آپ سب سے آگے تھے، ایک مرتبہ آپ نے خواب دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص آپ سے کہہ رہا ہے کہ اے سعد الدین چلو تفرغ کر کے آئیں تو آپ نے کہا کہ میں تفرغ کے لئے نہیں پیدا کیا گیا، میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھ نہیں پاتا، تفرغ کروں گا تو کیا حشر ہوگا، وہ آدمی یہ سن کر واپس چلا گیا، کچھ دیر کے بعد پھر آ یا اسی طرح تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد آنے والے شخص نے کہا کہ آپ کو حضور علیہ السلام یاد فرما رہے ہیں، تو میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا (یہ سب کچھ خواب کی کیفیت بیان ہو رہی ہے) شہر کے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا تو دیکھا کہ حضور علیہ السلام اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا کہ ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے تو میں نے عرض کیا کہ حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں، اس کے بعد میں نے اپنی غبات کی شکایت کی، تو آپ نے فرمایا ”افصح فمک“ تو میں نے منہ کھولا تو آپ نے اپنا العاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعا فرمائی، اس کے بعد فرمایا کہ تم جاؤ۔

بیداری کے بعد جب عضد الدین کے حلقہ درس میں حاضر ہوئے تو درس کے دوران آپ نے کئی سوالات کئے کہ جن کے بارے میں ساتھیوں نے یہ خیال کیا کہ یہ سوالات بے معنی ہیں مگر استاد ناڑ گیا اور کہا ”یا سعد انک الیوم غیرک لیما مضی“ آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے مختلف اصحاب فضل و کمال اساتذہ اور شیوخ عضد الدین، قطب الدین راضی وغیرہ سے علوم و فنون حاصل کئے۔

درس و تدریس: تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس پر رونق افروز ہوئے اور سینکڑوں تشنگان علم نے آپ کے چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی۔

تصنیف و تالیف: تصنیف و تالیف کا ذوق ابتداء ہی سے پیدا ہو چکا تھا اس لئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس و

تدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصول فقہ، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد اور علم معانی۔ غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں، چنانچہ ”شرح تفسیر زنجانی“ آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے کہ جب آپ کی عمر صرف سولہ (۱۶) سال تھی۔

قبولیت عامہ: آپ کی تصانیف جب روم پہنچیں اور لوگوں کے درس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے دام خرچ کرنے پر بھی نہیں ملتے تھے، مجبوراً علامہ شمس الدین کو حجتہ المبارک اور سہ شنبہ یعنی منگل کی معمولی تعطیلوں کے علاوہ دو شنبہ کی تعطیل مدارس میں اور مقرر کرنا پڑی، پس طلبہ ہفتہ میں تین دن کتابیں لکھتے تھے اور چار دن سبق پڑھتے تھے۔

شعر و شاعری: شعر و شاعری آپ کا مستقل مشغلہ نہ تھا، تاہم اس ذوق سے بالکل کورے نہ تھے، بلکہ کبھی کبھی گاہے بگاہے اشعار بھی کہتے تھے۔

شرف قبولیت: علامہ تفتازانیؒ کو یہ شرف حاصل ہے کہ ان کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں: تہذیب المنطق، مختصر المعانی، مطول، شرح عقائد اور تلوح آج تک داخل درس ہیں۔

مسلک: علامہ تفتازانیؒ حنفی تھے یا شافعی؟ اس میں اختلاف ہے۔ صاحب بحر الرائق اور علامہ طحاویؒ نے آپ کو حنفی کہا ہے اور صاحب کشف نے ”کشف الظنون“ میں اور ملا حسن جلیؒ نے ”حاشیہ مطول“ کی بحث ”متعلقات فعل“ میں اور علامہ سیوطیؒ نے آپ کو شافعی کہا ہے مگر آپ کی ”تلوح“ دیکھنے سے اور فقہ حنفی کی خدمت کی طرف میلان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ حنفی المسلک تھے۔

تفتازانی بارگاہ تیموریہ میں: بادشاہ شجاع بن ظفر کے ہاں آپ کا بہت رسوخ تھا، اس کے بعد بادشاہ تیمور لنک کے یہاں صدر و صدور مقرر ہو گئے تھے۔ بادشاہ تیمور لنک آپ کا بہت بڑا معتقد تھا اور آپ کا بہت زیادہ احترام کرتا تھا۔ جب آپ نے ”مطول شرح تلخیص“ تصنیف کی اور بادشاہ کی خدمت میں پیش کی تو اس نے اس کو بہت پسند کیا اور ایک عرصہ تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زیارت بخشی۔

علامہ تفتازانیؒ و جرجانیؒ کے مابین باہمی مناظرے: بادشاہ تیمور لنک آپ کا بہت قدردان تھا مگر جب آپ کی کوشش سے سید سند جرجانیؒ کی پہنچ بادشاہ تیمور لنک ہو گئی تو دونوں کے درمیان معاصرانہ کشمکش جاری ہو گئی، یہ جرجانی کی احسان فراموشی تھی ورنہ اس احسان کے علاوہ ان کی تصنیفات و تالیفات سے استفادہ کا بھی احسان تھا۔ بہر حال بادشاہ تیمور جرجانی کو ترجیح دینے لگا۔ اور تفتازانیؒ کی ”تفسیر کشاف“ کے حاشیہ میں باری تعالیٰ کے فرمان ”وَأُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ“ کے اندر استعارہ جمعیہ و تمثیلیہ کے جمع ہونے پر علامہ جرجانیؒ نے تیموری دبدب میں اعتراض کیا یہاں تک کہ

بادشاہ کے دربار میں دونوں کا مناظرہ شروع ہوا اور نعمان معتزلی کو اس کا حکم بنایا گیا، اس نے جر جانی کے قول کو ترجیح دی۔ ایک تو اس وجہ سے کہ سید شریف جر جانی، علامہ تفتازانی کی بنسبت فصیح اللسان تھے اور تفتازانی کی زبان میں قدرے لکنت تھی، اور دوسرا اس وجہ سے کہ نعمان معتزلی (جو حکم بنایا گیا تھا) علامہ تفتازانی سے کسی بناء پر ناراض بھی تھا اس لئے اس نے جر جانی کے حق میں فیصلہ دے دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بادشاہ نے علامہ تفتازانی پر سید شریف جر جانی کا رتبہ بڑھا دیا۔ اور یہ واقعہ ۹۱ھ کا ہے۔

وفات: اس واقعہ سے علامہ تفتازانی کو بہت صدمہ ہوا آپ تھوڑا ہی عرصہ زندہ رہے، حتیٰ کہ ۲۲ محرم الحرام ۹۲ھ میں پیر کے دن سمرقند میں انتقال فرما گئے۔ اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا، اس کے بعد ۹ جمادی الاولیٰ میں بدھ کے دن مقام سرخس کی طرف منتقل کر دیئے گئے۔

تصانیف: آپ کی تصانیف کی مختصر فہرست حسب ذیل ہے: (۱) شرح تشریف زنجانی۔ یہ آپ کی سب سے پہلی کتاب ہے جو ماہ شعبان ۳۸ھ میں سولہ (۱۶) سال کی عمر میں لکھی ہے۔ جائے تصنیف مقام ترمذ ہے۔ (۲) مطول شرح تلخیص۔ ماہ صفر ۴۸ھ کی تصنیف ہے مقام تصنیف شہر ہرات ہے۔ (۳) مختصر المعانی۔ یہ ۵۶ھ کی تصنیف ہے۔ (۴) تلویح۔ یہ نادر کتاب بلاد ترکستان میں ذیقعدہ ۵۸ھ میں لکھی ہے۔ (۵) شرح عقائد نسفیہ۔ ماہ شعبان ۶۸ھ کی تصنیف ہے۔ (۶) تہذیب المنطق والکلام۔ یہ ماہ رجب ۸۹ھ کی تصنیف ہے۔ اس کے علاوہ آپ کی اور بھی بہت ساری تصانیف ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِهِ وَكَمَالِ صِفَاتِهِ الْمُتَقَدِّسِ فِي نَعْوَتِ الْجَبَرُوتِ عَنْ شَوَائِبِ النِّقْصِ وَرِسْمَاتِهِ وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِهِ وَوَاضِحِ بَيِّنَاتِهِ وَ عَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ هَذِهِ طَرِيقُ الْحَقِّ وَحُمَايِهِ۔

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو یکتا ہے اپنی ذاتِ جلیلہ میں اور صفاتِ کمالیہ میں جو پاک ہے عظمت و کبریائی کی صفات میں کو تاہی اور اس کی علامات کی آمیزش سے۔ اور رحمتِ کاملہ نازل ہو اس (اللہ تعالیٰ) کے نبی پر جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں کہ جن کی تائید کی گئی ہے اس (اللہ تعالیٰ) کے روشن دلائل اور اس کی کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ اور آپ کی آل پر اور آپ کے صحابہ پر (رحمتِ کاملہ نازل ہو) جو راہِ حق کے رہنما ہیں اور اس کے مددگار ہیں۔

قولہ المتوحد بجلال ذاتہ و کمال صفاتہ۔ متوحد باب تفعّل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی خاصیت تکلف، طلب، میرورت وغیرہ ہیں۔ یہاں تینوں خاصیتیں درست ہو سکتی ہیں۔ تکلف کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ وحدتِ کاملہ کے ساتھ متعف ہے اور طلب کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات، وحدت کو مقتضی ہے۔ اور میرورت کی صورت میں معنی ہوگا کہ وہ وحدتِ ذاتیہ کے ساتھ متصف ہے اور اس اتصاف میں کسی کاریگری کا کوئی دخل نہیں ہے اور اس کی ذات خود ہی ایسی ہے۔

جلال: بمعنی عظمت ہے اور اس ہیئت کو بھی جلال کہتے ہیں جو دوسروں کے لئے باعثِ خوف ہو۔ اور یہ مصدر ہے پھر اس میں دو احتمال ہیں یا اس کو معنی مصدری میں استعمال کیا جائے، اس وقت اس کی اضافت ذات کی طرف اضافتِ لامیہ ہو گی یا پھر یہ اسم فاعل کے معنی میں ہے اس وقت جلال کی اضافت ذات اور کمال کی طرف ”اضافت الصفت الی الموصوف“ کے قبیل سے ہوگی اور تقدیر عبارت ہوگی۔ ”الحمد لله المتوحد بذاتہ الجلیلة و صفاتہ الکاملة“ اور صفات سے مراد صفاتِ ثبوتیہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں جیسے حیات، قدرت، علم، سب، بصر، کلام، ارادہ وغیرہ اور ان کی نفی ذاتِ باری سے موجب نقص ہے۔

”المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماتہ“ المتقدس میں وہ تینوں احتمال ہیں جو متوحد میں ذکر کئے گئے ہیں۔ ”نعوت“، نعت کی جمع ہے نعت اس صفت کو کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو۔ ”جبروت“، جیم اور باء کے فتح کے ساتھ ہے جیسے ملکوت ہے یہ (جبروت) مبالغہ کا صیغہ ہے اس کا معنی رفعت و عظمت کے ہے اور ”نعوت الجبروت“ سے صفاتِ سلبیہ مراد ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا جسم نہ ہونا، عرض نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، زمانی و مکانی نہ ہونا وغیرہ۔ شوائب، شائبہ کی جمع ہے اس کا معنی ملنے کے ہے اور اس کا اطلاق گندگیوں پر بھی ہوتا ہے۔ ”نقص“

بمعنی کوتاہی، یہ کمال کی ضد ہے۔ ”سماتہ“، سَمَۃ کی جمع ہے اصل میں یہ وَسْمٌ تھا واد کا کسرہ نقل کر کے سین کو دیا اور واد کے عوض آخر میں تاء لگا لی گئی تو ”سَمَۃ“ ہو گیا بمعنی علامت۔

”نبیہ محمدن المؤید بساطع حججہ و واضح بیناتہ“۔ نبی صفت کا صیغہ ہے اور اس کا مشتق منہ یا مہوز اللام ہے اس وقت معنی ہوگا خبر دینا یا ناقص واوی ہے اس وقت معنی ہوگا بلند ہونا یہ دونوں باتیں نبی کے اندر موجود ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی خبر بھی دیتا ہے اور مرتبہ کے اور مرتبہ کے اعتبار سے بلند بھی ہوتا ہے۔ مصنف نے ”نبیہ“ کہا نہ کہ ”رسولہ“ کہا اس کی دو وجہیں ہیں: (۱) نبوت کا مسئلہ متکلمین کی زبان پر مشہور ہے نہ کہ مسئلہ رسالت۔ (۲) رسول تو ہر قاصد ہوا کرتا ہے جیسے جبریل مگر نبی صرف پیغمبر ہوتا ہے۔ ”محمد“، یہ باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی تعریف کیا ہوا۔ ترکیب میں یا بدل ہے یا عطف بیان ہے یہ نبی علیہ السلام کا علم شخصی ہے یہ آپ کا سب سے مشہور نام ہے آپ کے دادا عبدالمطلب نے ولادت کے ساتویں دن الہام کی وجہ سے آپ کا یہ نام رکھا۔ اور آپ سے پہلے پندرہ افراد ایسے ہوئے کہ جن کا نام محمد تھا البتہ آپ کا نام احمد ایسا ہے جو آپ سے پہلے کسی کا نام نہیں رکھا گیا۔ ”المؤید“، اسم مفعول کا صیغہ ہے اور ایڈ سے ماخوذ ہے بمعنی قوت۔ ”ساطع“، از فتح سَطَعَ سَطوعاً بمعنی بلند ہونا، ”حجج“، حُجَّة کی جمع ہے حُجَّت وہ دلیل ہے جو حق کو ثابت کرنے والی ہو، اس کا اصلی معنی غلبہ کے ہے چونکہ دلائل، خصم پر غلبہ کا سبب ہیں اس لئے دلیل کو حُجَّت کہتے ہیں۔ ساطع کی اضافت حج کی جانب اور اسی طرح ”واضح“ کی اضافت ”بینات“ کی جانب ”اضافت الصفت الی الموصوف“ کے قیل سے ہے تقدیر عبارت ہوگی ”الْحُجَجُ السَّاطِعَةُ“ اور ”الْبَيِّنَاتُ الْوَاضِحَةُ“ بینات سے مراد معجزات ہیں چونکہ معجزات میں بذات خود ظہور ہوتا ہے اس لئے ان کو بینات سے تعبیر کیا گیا ہے۔

”هُدَاةٌ طَرِيقَ الْحَقِّ وَحُمَاةٌ“۔ هُدَاة، ہادی کی جمع ہے بمعنی رہبر اور ”طَرِيقَ الْحَقِّ“ کی تفصیل ان شاء اللہ ”قال اهل الحق“ متن کے تحت آرہی ہے۔ البتہ طریق کی اضافت حق کی طرف اضافت بیانیہ ہے تقدیر عبارت یوں ہے ”ای الطريق الذی هو الحق“۔ ”حُمَاة“، حامی کی جمع ہے بمعنی محافظ، مددگار، ”هُدَاة“ اور ”حُمَاة“ یہ آل اور اصحاب کی صفتیں ہیں یا پھر لف و نشر مرتب کے طریقہ پر ”هُدَاة“ آل کی صفت ہے اور ”حُمَاة“ اصحاب کی صفت ہے۔

وَبَعْدَ لَٰنٍ مَّبْنًى عَلَیْمِ الشَّرَائِعِ وَ الْأَحْكَامِ وَ اَسَاسِ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْاِسْلَامِ هُوَ عَلَیْمُ التَّوْحِيدِ وَ الصِّفَاتِ الْمَوْسُومُ بِالْاِسْلَامِ الْمُنْجِی عَنْ غِیَابِ الشُّكُوكِ وَ ظُلُمَاتِ الْاَوْهَامِ وَ اِنَّ الْمُخْتَصَرَ بِالْمُسْمًى بِالْعَقَائِدِ لِاِمَامِ الْهُدَاةِ قُدْوَةِ عَلَمَاءِ الْاِسْلَامِ نَجْمِ الْعِلْمِ وَ الدِّیْنِ عَمَرِ النَّسْفِیِّ اَعْلٰی اللّٰهُ دَرَجَتَهُ فِی دَارِ السَّلَامِ یَسْمُلُ مِنْ هَذَا الْفَقْرِ عَلٰی غُرْرِ الْفَوَائِدِ وَ ذَرَرِ الْفَرَائِدِ فِی ضَمَنِ فُصُولِ هٰی لِلدِّیْنِ قَوَاعِدُ

وَأُصُولٌ وَأَنْدَاءٌ نُصُوصٌ هِيَ لِلْيُؤَيِّنِ جَوَاهِرُ وَقُصُوصٌ مَعَ غَايَةِ مِنَ التَّنْضِيحِ وَالتَّهْدِيْبِ وَكِهَايَةِ مِنْ حُسْنِ التَّنْظِيْمِ وَالتَّرْتِيْبِ۔

ترجمہ: اور (حمد و صلوة کے) بعد پس علم الشرائع والا احکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جزوہ علم توحید و صفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے وہ (علم کلام) جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے اور بے شک وہ مختصر کہ جس کا نام عقائد رکھا گیا ہے جو ایسے امام ہمام کی ہے جو علماء اسلام کے پیشوا ہیں ملت اور دین کے ستارے ہیں یعنی عمر نسفی (کی) اللہ تعالیٰ ان کے درجہ کو دار السلام (جنت) میں بلند کرے۔ (ماتن موصوف کی عقائد) مشتمل ہے اس فن (علم کلام) کے روشن فوائد پر اور یکتا موتیوں پر، اس حال میں (کہ یہ دونوں چیزیں یعنی ”غور“ اور ”ذور“ حاصل ہیں) ایسی چند فضلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قواعد اور اصول ہیں اور ایسی چند نصوص کے ضمن میں کہ جو یقین کے لئے جواہر (ہیرے) اور نگینے ہیں اس حال میں کہ (یہ شمولیت) انتہائی کانٹ چھانٹ کے ساتھ ہے اور حسن تنظیم و ترتیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے۔

قولہ وبعد فان مبنی علم الشرائع والاحکام الخ وبعد میں واو اما کے قائم مقام ہے تو عبارت ہوگی ”اما بعد“ یہ دو کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے جامع کلمہ ہے۔ اس کو سب سے پہلے کس نے استعمال کیا، اس میں اختلاف ہے، چند اقوال ہیں (۱) حضرت داؤد علیہ السلام نے استعمال کیا ان لوگوں نے باری تعالیٰ کے فرمان ”وَأَقِمْ وَفِئْتَهُ الْحُكْمَةَ وَفَصَّلِ الْخُطَابِ“ سے یہی اما بعد مراد لیا ہے (۲) یعرب بن قحطان (۳) حضرت یعقوب علیہ السلام (۴) سبحان بن وائل (۵) کعب بن لؤی جو نبی علیہ السلام کے اجداد میں سے ہیں۔ ”مبنی“، کہ جس پر غیر کی بنیاد رکھی جاسکے۔ ”شرائع“، شریعت کی جمع ہے بمعنی راستہ۔ اور اہل اسلام کے عرف میں لفظ شریعت سے دین اسلام مراد ہوتا ہے اور دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہا جاتا ہے۔

شارح کے قول ”علم الشرائع“ میں شریعت کا یہی آخری (دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہتے ہیں) معنی مراد ہے۔ ”احکام“، حکم کی جمع ہے حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے کہ جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے یا کسی فعل سے منع کرنے یا کسی فعل کے اختیار دینے سے متعلق ہو یعنی حلت و حرمت، جواز و فساد وغیرہ۔ بعض لوگوں نے یہ کہا کہ علم الشرائع سے مراد اصول فقہ ہے اور احکام سے مراد فقہ ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ علم الشرائع سے مراد وہ علوم ہیں جو شارع کی طرف منسوب ہیں جیسے تفسیر، حدیث وغیرہ اور احکام سے مراد اصول فقہ اور فقہ ہیں۔ بہر حال مصنف نے علم کلام کو علم الشرائع والا احکام کی بنیاد اس لئے قرار دیا کہ علم کلام سے اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ جب تک اللہ کی ذات و صفات کی معرفت حاصل نہ ہوگی اس وقت تک نہ انبیاء کی معرفت

حاصل ہو سکتی ہے نہ قرآن کی نہ حدیث اور نہ ہی اصول فقہ و فقہ کی۔ اس لئے تمام علوم تفسیر، حدیث، اصول فقہ، فقہ وغیرہ کے لئے علم کلام کو جزو بنیاد قرار دیا گیا ہے۔

”و اساس قواعد عقائد الاسلام“۔ ”اساس“ بمعنی جڑ، بنیاد، اور ”قواعد“ قاعدۃ کی جمع ہے جس کا معنی بنیاد کے آتا ہے اور اس لکڑی کے بھی آتا ہے کہ جس پر ہودج رکھا جاتا ہے۔ اور علماء کی اصطلاح میں قاعدہ وہ قضیہ کلیہ ہے جس سے اس کے موضوع کے افراد کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ اور موضوع کے افراد کے احوال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ آپ نے جس قضیہ کے موضوع کے جس فرد کا حال معلوم کرنا ہے اس کو موضوع کی جگہ پر رکھو اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو محمول کی جگہ پر رکھو تو یہ موضوع اور محمول مل کر پہلا مقدمہ بنے گا کہ جس کو صغریٰ کہتے ہیں اور پورے قضیہ کلیہ کو دوسرا مقدمہ یعنی کبریٰ بنا دیں پھر نتیجہ نکالیں جو نتیجہ نکلے گا وہ موضوع کے فرد کا حال ہوگا۔ مثلاً کُلُّ نَقْصٍ مَنُفًیٌّ عَنِ الْوَاجِبِ یہ ایک قضیہ کلیہ ہے جس کے موضوع کُلُّ نَقْصٍ کے افراد میں سے جسمیت بھی ہے تو جسمیت کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع یعنی ”نقص“ کو محمول بنائیں یہ دونوں مل کر صغریٰ بن جائے گا جیسے الْجَسْمِیَّةُ نَقْصٌ، اور پورے قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنائیں اب عبارت یوں بنے گی ”الْجَسْمِیَّةُ نَقْصٌ (صغریٰ) وَ کُلُّ نَقْصٍ مَنُفًیٌّ عَنِ الْوَاجِبِ“ (کبریٰ) نتیجہ نکلے گا فَالْجَسْمِیَّةُ مَنُفًیٌّ عَنِ الْوَاجِبِ۔ یہ موضوع کے فرد یعنی جسمیت کا حال ہے۔ ”عقائد“ عقیدۃ کی جمع ہے عقیدہ وہ قضیہ ہے کہ جس میں محمول کے ثبوت کا موضوع کے لئے جزم ہو۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس بات کی سچائی کا یقین کر کے اس کو سچ مان لیا جائے وہ عقیدہ ہے۔

علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کی بنیاد اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہے اور ان پر دلائل قائم کرتا ہے۔

”هو علم التوحید و الصفات الموسوم بالكلام“ علم التوحید و الصفات علم کلام ہی کا نام ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس علم کلام کا موضوع اللہ کی ذات و صفات ہیں۔

”المنجی عن غیاب الشکوک و ظلمات الاوهام“۔ ”المنجی“ باب افعال یا باب تفعیل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی نجات دینے والا۔ ”غیاب“، غِیْبٌ کی جمع ہے بمعنی سیاہی۔ ”شکوک“ شک کی جمع ہے بمعنی تصدیق کے اندر تردد کرنا اسی لئے طرفین (دونوں جانب) میں سے جب کوئی جانب رائج نہ ہو بلکہ مساوی ہوں تو اس کو شک کہتے ہیں۔ ”ظلمات“، ظُلْمَةٌ کی جمع ہے بمعنی تاریکی۔ ”اوهام“، وہم کی جمع ہے وہم و ہماغ کی اس قوت کو کہتے ہیں جو محسوسات موجودہ سے معانی غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے۔ ”للامام الہمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة و الدین“۔ امام، مَأموم مفعول کے معنی میں ہے جیسے لباس ملبوس کے معنی میں ہے بمعنی جس کا اتباع کیا

جائے۔ ”ہمام“ وہ مرد ہے جو عظیم الہمت ہو اور اس کو ہمہ معنی قصد سے مصدر مبنی للمفعول قرار دیتے ہوئے اس کے معنی ہوں گے وہ شخص کہ جس کا لوگ قصد کریں اپنی حاجات کے سلسلہ میں۔ ”قُدْوَةٌ“ بمعنی پیشوا۔ ”نجم“ بمعنی ستارہ ”ملت و دین“ دونوں متحد بالذات ہیں، بمعنی شریعت اس اعتبار سے کہ لوگوں کا اس پر اجتماع ہوتا ہے یا اس کو کتابوں میں جمع کیا جاتا ہے اس لئے اس کو ملت کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں۔ ”نسفی“، نون اور سین کے فتح کے ساتھ، شہر نسف کی طرف نسبت ہے جو ترکستان کے شہروں میں سے ایک شہر ہے۔ ”اعلیٰ اَعْلَافٍ“ سے ماضی مطلق کا صیغہ ہے ”درجۃ“ بمعنی مرتبہ، دار السلام، جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے اس کو دار السلام کہنے کی مختلف وجوہ ہیں (۱) جنت میں تکلیف دہ چیزوں سے سلامتی و امن ہے (۲) جنتیوں پر اللہ سلام بھیجے گا (۳) فرشتے سلام بھیجیں گے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ“ (۴) آپس میں ایک دوسرے کو سلام کریں گے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”تُحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ“

”غُرُ“، غُورۃ کی جمع ہے گھوڑے کی پیشانی کی وہ سفیدی جو مقدار درہم سے زیادہ ہو، اس کے بعد غمگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ یہاں اس سے مراد واضح اور کھلی ہوئی چیز ہے۔ ”فوائد“، فائدۃ کی جمع ہے فائدہ اس مال یا علم کو کہتے ہیں کہ جس کو حاصل کیا جائے۔ ”غُرُ الفوائد“ کے معنی ہوئے ایسے فوائد جو گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے مثل ہیں یعنی نفیس اور عمدہ ہیں۔ ”ذُرُ الفوائد“، ”ذُرُ ذُرَّة“ کی جمع ہے بمعنی موتی۔ ”فوائد“، فَرِيدۃ کی جمع ہے بمعنی وہ موتی جو سیپ میں تنہا ہوتا ہے، تنہا ہونے کی وجہ سے بڑا بھی ہوتا ہے اور زیادہ آبدار بھی اس بناء پر اس کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ تو ”غُرُ الفوائد“ سے وہ حقائق مراد ہیں جو علم کلام کے لطائف میں قوت فکریہ کے ساتھ غور و خوض کرنے سے حاصل ہوں۔ ”فی ضمن فصول“، یہ ترکیب میں ”غُرُ“ و ”ذُرُ“ سے حال ہے اور ”ضمن“ شی کے باطن کو کہتے ہیں۔ ”فصول“ فصل کی جمع ہے فصل وہ کلام تام ہے جو اپنی تمامیت کی وجہ سے ماقبل و مابعد کے ساتھ متصل نہ ہو اور اس کا اطلاق اس کلام پر بھی ہوتا ہے کہ جو حق و باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو۔ ”وائناء نصوص“ اس کا عطف ضمن پر ہے اور ”ائناء“ بمعنی وسط اور پلیٹ۔ اور ”نصوص“ نص کی جمع ہے اس کا معنی ہے وہ چیز جو ظاہر ہو اور شرع کے عرف میں شارع کی کلام کو نص کہتے ہیں اور اصول فقہ کی اصطلاح میں ”نص“ شارع کی اس کلام کو کہتے ہیں جو اپنے اس معنی پر واضح الدلالت ہو جس کے لئے اس کو لایا گیا ہے۔ ”ہی للیقین جواہر و فصوص“۔ یہ جملہ نصوص کی صفت ہے۔ یقین وہ علم ہے جو زائل ہونے کو قبول نہ کرے۔ ”جواہر“ جوہر کی جمع ہے نفیس و عمدہ پتھر کو کہتے ہیں جیسے یا قوت اور زمرہ اور لؤلؤ۔ ”فصوص“، فص کی جمع ہے بمعنی نگینہ جو انگوشی کے حلقہ میں لگایا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ نصوص عمدہ نفیس ہیں یقین کا فائدہ دینے میں۔ ”مع غایۃ من التنقیح و التہذیب“۔

یہ یشتل کی ضمیر فاعل سے حال ہے اور ”من“ غایۃ کا بیان ہے۔ ”التنقیح“، ہڈی سے گودا نکالنا یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے خالی کرنا ہے اور ”تہذیب“ بمعنی شئی کی اصلاح کرنا یعنی شئی کو غیر مناسب چیزوں سے خالی کرنا۔

”من حسن التنظيم والترتيب“۔ تنظیم کا لغوی معنی ہے موتیوں کو لڑی میں پرونا اور اصطلاح میں اس کا معنی ہے مراد کو ظاہر کرنے کے لئے الفاظ فیصیحہ کو استعمال کرنا اور ترتیب بمعنی اشیاء مخصوصہ کو ایسے طریقہ سے کھنا کہ ہر شئی اپنے مناسب مقام میں واقع ہو۔ یہاں اس کا مطلب یہ ہے کہ ماتن کی کتاب ایسی ہی ہے کہ جس میں اس فن کے مسائل ایسی ترتیب سے بیان کئے گئے ہیں جو عوام و خواص کے ہاں مقبول و مستحسن ہیں۔

فَحَاوَلْتُ أَنْ أَشْرَحَهُ، شَرْحًا يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهِ وَيُبَيِّنُ مُعْضَلَاتِهِ وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهِ وَيُظْهِرُ مَكْنُونَاتِهِ مَعَ تَوْجِيهِهِ لِلْكَلَامِ فِي تَنْقِيحِهِ وَتَنْبِيهِهِ عَلَى الْمَرَامِ فَيُتَوْضِحُ وَتَحْقِيقِي لِلْمَسَائِلِ غَبَّ تَقْرِيرِهِ وَتَذْقِيقِي لِلدَّلَائِلِ ائْتَرُ تَحْوِيرِهِ وَتَفْسِيرِي لِلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَهْيِيدِهِ وَتَكْثِيرِي لِلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيدِ طَوَائِفِ كَشْحِ الْمَقَالِ عَنِ الْأَطَالَةِ وَالْإِمْلَالِ وَتُخَفِّفِي عَنْ طَرَفِي الْأَقْتِصَادِ الْأَطْنَابِ وَالْإِخْلَالَ وَاللَّهُ الْهَادِي إِلَى سَبِيلِ الرَّشَادِ وَالْمُسْتَوْثِلُ لِنَيْلِ الْعِصْمَةِ وَالسَّيِّدُ وَهُوَ حَسْبِي وَيَعْمَدُ الْوَكِيلُ۔

ترجمہ: تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کی مبہم باتوں کو کھول دے اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے کلام کو (مقصود کی جانب) متوجہ کرنے کے ساتھ (اس کو) متح کرنے میں اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ (کلام کو) واضح کرنے میں اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ (انہیں) بیان کرنے کے بعد اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ (انہیں) زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقاصد کی تفسیر کرنے کے ساتھ ایک تہید کے بعد اور مفید باتوں کو کثرت کے ساتھ بیان کرنے کے بعد تجرید کے ساتھ (یعنی زوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ) گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے (کلام کو) طول دینے سے اور اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے میانہ روی کی دونوں جانب اطناب اور اخلاص (بیجا اختصار) سے اور اللہ ہی صحیح راستہ کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور درستگی پانے کا سوال کیا جاتا ہے اور وہی مجھ کو کافی ہے اور اچھا کارساز ہے۔

قوله فحاولت ان اشرحه شرحاً الخ یہ جزء ہے شرط اس کی محذوف ”اذا كان كذلك“ ہے ”معضلاته“ بكسر الضاد مُعْضَلَةٌ کی جمع ہے بمعنی مشکل مسئلہ، (لا ينحل مسئلہ) جیسے بولا جاتا ہے ”اعضل المرض الطبيب“ کہ بیماری نے طبیب کو عاجز کر دیا۔ ”ينشر“، از ضرب و نصر مصدر نشر بمعنی ظاہر کرنا۔ ”مطويات“، اسم مفعول جمع مؤنث کا صیغہ ہے از ضرب مصدر ”طياً“، بمعنی لپیٹنا اصل میں اسم مفعول ”مَطْوُوعٌ“ تھا

مرمى کے مثل قاعدہ جاری ہوا تو ”مطویٰ“ ہوا پھر جمع مؤنث کا صیغہ ”مطویات“ ہوا بمعنی لپٹی ہوئی چیزیں۔
 ”مکنونات، از ضرب کَنَّ یَكْنُ کُنَّا“ چھپانا اسم مفعول ”مکنون“ جمع مؤنث مکنونات بمعنی چھپی ہوئی چیزیں۔
 ”مع توجیہ الکلام“، توجیہ کے مختلف معنی آتے ہیں (۱) جعل الکلام متوجها الى المطلوب
 (۲) استخراج وجه من وجوه صحته (۳) ”ایراد الکلام بوجه ینافی الخصم“۔ اول معنی کی
 صورت میں کلام سے مراد شارح کی کلام ہے اور ثانی معنی کی صورت میں کلام سے مراد ماتن کی کلام ہے۔ ”وتنبیہ علی
 المرام فی توضیح“۔ ”تنبیہ“ بمعنی آگاہ کرنا اور ”المرام“ بمعنی مطلوب یہ روم سے ظرف کا صیغہ ہے
 ”التوضیح“ بمعنی روشن کرنا۔ ”و تحقیق للمسائل غب تقریر“۔ غب غین کے کسرہ کے ساتھ اور باء کی تشدید
 کے ساتھ بمعنی عقیب یعنی بعد کے معنی میں ہے۔ ”و تدقیق للدلائل اثر تحریر“۔ ”تدقیق“ بمعنی باریک کرنا،
 کوٹنا اور اصطلاح میں اس کا معنی ہے ان اچھی ہوئی باتوں کو نکال کر رکھ دینا کہ جن کا سمجھنا دشوار ہو۔ ”اثر“، ہمزہ کے کسرہ
 کے ساتھ بمعنی عقیب۔ ”تحریر“ بمعنی کتاب کو تہذیب سے مزین کرنا یعنی کتاب زوائد سے خالی ہوگی تو مزین
 عبارت ہوگی۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ تحقیق سے مراد مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا ہے اور تدقیق سے مراد دلائل کے مقدمات کو ثابت کرنا ہے
 اور اس پر وارد ہونے والے اعتراضات کو دفع کرنا ہے۔

”و تفسیر للمقاصد بعد تمہید“۔ ”تفسیر“ بمعنی کھولنا۔ ”تمہید“ لغوی معنی بچانا اور اصطلاحی معنی ہے ایسی کلام لانا کہ جس پر
 مقصود موقوف ہو۔ ”طاویاً“ یہ ”حاولت“ یا ”اشرحہ“ کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے ”کشح المقال“، ”کشح“ بمعنی پہلو جمع
 کشوح مجازاً یہاں اعراض کرنا مراد ہے۔ ”عن الاطالة و الاملال“۔ ”اطالة“ بمعنی دراز کرنا۔ اور ”املال“ باب افعال کا مصدر ہے
 بمعنی اکتاہٹ میں ڈالنا۔ ”متجافياً عن طرفی الاقتصاد الاطناب و الاخلال“۔ ”متجافياً“ باب تفاعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے
 بمعنی دوری اختیار کرنا۔ ”الاقتصاد“ بمعنی توسط یعنی میانہ روی۔ ”الاطناب و الاخلال“ یہ دونوں ”طرفی الاقتصاد“ سے
 بدل ہیں۔ ”اطناب“ کلام کو ضرورت سے زائد لمبا کرنا اور ”اخلال“ اتنا اختصار کرنا کہ جو مطلوب کے سمجھنے میں مخل بنے۔

اعْلَمَنَّ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمَّى فَرْعِيَّةً وَعَمَلِيَّةً وَمِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ
 بِالْأَعْتِقَادِ وَتُسَمَّى أَصْلِيَّةً وَأَعْتِقَادِيَّةً وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأَوَّلَى يُسَمَّى عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ لِمَا
 أَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا يَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ إِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ إِلَّا إِلَيْهَا وَبِالْثَّانِيَةِ عِلْمُ
 التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا أَنَّ ذَلِكَ أَشْهُرُ مَبَاحِثِهِ وَأَشْرَفُ مَقَاصِدِهِ۔

ترجمہ: تو جان لے کہ احکام شرعیہ ان میں سے بعض وہ (احکام) ہیں کہ جو عمل کی کیفیت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور

ان کا نام فرعیہ و عملیہ رکھا جاتا ہے اور ان میں بعض وہ (احکام) ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا نام اصلیہ اور اعتقادیہ رکھا جاتا ہے اور وہ علم جو پہلی قسم (فرعیہ و عملیہ) کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اس کا نام علم الشرائع والا حکام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ (احکام) حاصل نہیں کئے جاتے مگر شریعت کی جانب سے اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن صرف انہی (احکام عملیہ) کی طرف سبقت کرتا ہے اور وہ علم جو دوسری (قسم کے احکام) سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام ”علم التوحید و الصفات“ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ (توحید و صفات) اس کی بحثوں میں سے مشہور بحث ہے اور اس کے مقاصد میں سے سب سے زیادہ شریف مقصد ہے۔

قوله اعلم ان الاحکام الشرعیۃ الخ اس عبارت میں شارح علامہ تفتازانی احکام شرعیہ اور اس کے متعلق علم کی تقسیم ذکر فرما رہے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوئے ہیں وہ دو قسم کے ہیں (۱) ایک وہ احکام جن کا تعلق عمل سے ہے یعنی بندوں سے مطالبہ عمل کرنے کا ہوتا ہے جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ ایسے احکام کا نام احکام فرعیہ و عملیہ رکھا جاتا ہے ایسے احکام سے جو علم فن متعلق ہوتا ہے اس کا نام ”علم الشرائع و الاحکام“ ہے۔ ”شرائع“ اس لئے کہتے ہیں کہ ایسے احکام کے جاننے کا ذریعہ فقط شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور ”احکام“ اس لئے کہتے ہیں کہ جب بھی لفظ احکام بولا جاتا ہے تو ذہن ایسی باتوں کی طرف سبقت کرتا ہے جن کا تعلق عمل سے ہے۔

(۲) ایک وہ احکام ہیں جن کا تعلق عمل سے نہیں بلکہ ماننے سے اور اعتقاد رکھنے سے ہے جیسے اللہ تعالیٰ ”حیی“ ہے ”سمیع“ ”بصیر“ ہے، اور عذاب قبر حق ہے وغیرہ ایسے احکام کا نام اصلیہ و اعتقادیہ رکھا جاتا ہے، اصلیہ اس لئے کہ یہ فرعیہ کے مقابلہ میں اصل ہیں۔ اور اعتقادیہ اس وجہ سے کہ اس کا تعلق اعتقاد اور ماننے سے ہے۔ ایسے احکام سے جو علم متعلق ہوتا ہے تو اس کا نام ”علم التوحید و الصفات“ ہے اگرچہ اس فن میں اور بھی مباحث ہیں جیسے نبوت کی بحث ہے اسی طرح ”معاد“ (آخرت) کی اور امامت کی بحث ہے وغیرہ مگر ان تمام مباحث میں توحید باری اور صفات باری کی بحث (براہ راست ذات باری سے تعلق رکھنے کی بناء پر) اس علم کی مشہور بحث ہے اور علم کلام کے مقاصد میں سے نفس اور عمدہ مقصد ہے، اس لئے اس علم فن کو ”علم التوحید و الصفات“ کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اور یہ ”تسمیۃ الشیء باسم الجزء“ کے قبیل سے ہے۔

وَلَقَدْ كَانَتْ الْأَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِرَوَاكِبِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهِ وَلِقَلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْأَخْتِلَافَاتِ وَكَمُكُوبِهِمْ مِّنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الْبَقَائِ مُسْتَعِينِينَ عَنِ تَدْوِينِ الْعُلَمَاءِ وَتَرْبِيَّتِهِمَا أَبَوَاءًا وَقُصُورًا وَتَقَرُّرٍ

مَقَاصِدِهِمَا فُرُوعًا وَ أَصُولًا إِلَى أَنَّ حَدَثَ الْفِتْنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَ الْبُغْيُ عَلَى أَيْمَةِ الدِّينِ وَ ظَهَرَ
اِخْتِلَافُ الْأَرَاءِ وَ الْمَيْلُ إِلَى الْبِدْعِ وَ الْأَهْوَاءِ وَ كَثُرَتِ الْفُتَاوَى وَ الْوَأَقِعَاتُ وَ الرَّجُوعُ إِلَى الْعُلَمَاءِ
فِي الْمُهَمَّاتِ فَاسْتَعْمَلُوا بِالنَّظَرِ وَ الْأَسْتِدْلَالِ وَ الْأَجْتِهَادِ وَ الْأَسْتَنْبَاطِ وَ كَتَبُوا الْقَوَاعِدَ وَ الْأَصُولَ
وَ كَرَّبَتِ الْأَبْوَابَ وَ الْفُصُولَ وَ كَثُرَ الْمَسَائِلُ بِأَدْلَتِهَا وَ كَثُرَ الشُّبُهَاتُ بِأَجْوِبَتِهَا وَ كَتَبُوا الْأَوْصَاعَ وَ
الْأَصْطِلَاحَاتِ وَ كَتَبُوا الْمَذَاهِبَ وَ الْأَخْتِلَافَاتِ وَ سَمَّوْا مَا يَفْقِدُ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا
التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْفَقْهِ وَ مَعْرِفَةَ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ إجمالاً فِي إِفَادَتِهَا الْأَحْكَامَ بِأَصُولِ الْفَقْهِ وَ مَعْرِفَةَ الْعُقَايِدِ
عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْكَلَامِ۔

ترجمہ: اور تھے پہلے حضرات یعنی صحابہ اور تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ان کے عقائد کے صاف ہونے کی وجہ سے
نبی علیہ السلام کی محبت کی برکت سے اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے سے اور واقعات اور اختلاف کے کم ہونے کی وجہ سے
اور قابل اعتماد حضرات کی طرف رجوع کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے (یہ حضرات صحابہ و تابعین) بے نیاز تھے ان دونوں علموں
(علم الشرائع و الاحکام اور علم التوحید و الصفات یعنی فقہ اور علم کلام) کی تدوین سے اور ان دونوں کی ترتیب
سے ابواب اور فصول کے اعتبار سے اور ان دونوں کے مسائل کی تقریر سے فروع اور اصول کے اعتبار سے۔ یہاں تک کہ
مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہو گئے اور ائمہ دین کے خلاف بغاوت کا غلبہ ہو گیا اور آراء کا اختلاف اور بدعت اور خواہشات
نفس کی طرف میلان ظاہر ہوا اور فتاویٰ (نئے نئے مسائل) اور واقعات کی کثرت ہو گئی اور اہم مسائل میں علماء کی طرف (لوگوں
کا) رجوع بکثرت ہو گیا تو پس علماء مشغول ہو گئے نظر و استدلال میں اور اجتہاد و استنباط میں اور قواعد و اصول کی تہید میں اور
ابواب و فصول کی ترتیب میں اور مسائل کو بکثرت بیان کرنے میں ان کے دلائل کے ساتھ اور شبہات کو مٹانے کے جوابات بیان
کرنے میں اور اوضاع اور اصطلاحی الفاظ کو (خاص خاص معنی کے مقابل میں) متعین کرنے میں اور مذاہب و
اختلافات کو بیان کرنے میں اور (ان علماء نے) نام رکھا احکام عملیہ کو ان کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ جاننے کا
”فقہ“ اور (انہوں نے نام رکھا) اولہ کے احوال کو پہچاننے کا ان اولہ کے احکام کا فائدہ دینے کی صورت میں
”اصول فقہ“ اور (انہوں نے نام رکھا) عقائد کو ان کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ جاننے کا ”کلام“۔

قولہ و قد كانت الاوائل من الصحابة و التابعين الخ اس عبارت میں شارح علامہ تفتازانی علم کلام اور علم
فقہ کی ضرورت اور ان دونوں علوم کے مدون کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے عقائد نبی علیہ
السلام کی محبت کی برکت سے اور تابعین کے عقائد نبی علیہ السلام کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب ہر قسم کے شکوک و شبہات
سے پاک و صاف تھے اگر کوئی نیا مسئلہ پیش آتا جس کا حکم صراحت قرآن و حدیث میں نہ ہوتا تو بڑے

صحابہ کرام کی طرف رجوع فرما کر اپنے شکوک و شبہات کا ازالہ کر لیتے تھے اور اختلافات بھی بہت کم پیش آتے تھے، ان وجوہ کی بناء پر ”علم کلام“ اور ”علم فقہ“ (دونوں علوم) کی تدوین کی ضرورت نہ تھی مگر بعد میں جب مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہوئے جیسے معتزلہ، خوارج، جبریہ وغیرہ اور ائمہ دین کے خلاف بغاوت کا غلبہ ہو گیا اور علماء کرام پر ظلم ڈھائے گئے جیسے حجاج بن یوسف کے زمانہ میں علماء پر بہت ظلم ہوا اور خلفاء عباسیہ کے زمانہ میں خلقِ قرآن کے مسئلہ کے متعلق علماء پر ظلم شدید ہوا وغیرہ۔ اور لوگوں کا بدعات اور خواہشاتِ نفس کی طرف میلان ظاہر ہوا حتیٰ کہ امت کے اندر تہتر فرقے بن گئے (جن کی تفصیل فائدہ میں ملاحظہ کریں) اور نئے نئے مسائل کثرت کے ساتھ پیش آنے لگے۔ علماء کے جوابات ان کے بارے میں مختلف ہوتے تھے اور اہم مسائل میں لوگوں کا رجوع علماء کی طرف بڑھنے لگا تو اس وقت وہ علماء کہ جن کو اللہ تعالیٰ نے نظر و استدلال کی اور اجتہاد و استنباط کی صلاحیت عطا فرمائی تھی ان دونوں علوم (علم کلام اور علم فقہ) کی تدوین میں لگ گئے اور اس پر ہونے والے اعتراضات کو ذکر کر کے جوابات بھی دیے، انہوں نے اس علم کا نام فقہ رکھا جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکامِ عملیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس علم کا نام ”کلام“ رکھا جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ اسلامی عقائد کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اور جس علم سے اجمالی دلائل کے ساتھ احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے تو اس کا نام انہوں نے اصولِ فقہ رکھا۔ اس سے تینوں علوم کی مختصر تعریف یہ معلوم ہوئی کہ علم کلام اسلامی عقائد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔ اور علم فقہ احکامِ عملیہ کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔ اور علم اصول فقہ احکامِ عملیہ کو اجمالی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔

فائدہ: ”وقد كانت الاوائل من الصحابة“۔ میں ”من“ بیان یہ ہے ”و قرب العهد بزمانہ“ اس کا تعلق تابعین سے ہے اور ”زمانہ“ میں ضمیر کا مرجع نبی علیہ السلام ہیں۔ ”ولقلة الوقائع“، واقع وہ امور کہلاتے ہیں جو آدمی کو علماء سے سوال کرنے پر مجبور کر دیں۔ ”والاختلافات“، اختلاف اور خلاف میں فرق ہے جب مقصود ایک ہو اور اس کو حاصل کرنے کا طریقہ مختلف ہو تو یہ اختلاف ہے اور اگر مقصود اور حاصل کرنے کا طریقہ دونوں مختلف ہوں تو یہ خلاف ہے۔ اول ”ممدوح“ ہے اور ثانی ”مذموم“ ہے اور کبھی ثانی اول کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے، جیسے صاحب ہدایہ کہتے ہیں ”خلافاً للشافعی“۔ ”الی الثقات“، ”ثقات“ ثقہ کی جمع ہے مصدر ثنی للمفعول ہے اس سے مراد وہ شخص ہے کہ جس کے قول پر اعتماد کیا جائے۔ ”ابواب و فصولاً“، ”ابواب“ باب کی جمع ہے اور ”فصول“، فصل کی جمع ہے فقہاء کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ مسائل کے مجموعہ کو بیان کرتے ہیں تو کبھی اس پر کتاب کا عنوان دیتے ہیں اور کبھی باب کا اور کبھی فصل کا عنوان دیتے ہیں۔ ”مقاصدہما“، مقاصد مقصد کی جمع ہے بمعنی مسائل۔ ”الفتن بین المسلمین“، فتنِ فتنہ کی جمع ہے مراد اس سے معتزلہ، خوارج، جبریہ، روافض وغیرہ کے فتنے ہیں۔ ”اختلاف

الآراء، الآراء رائی کی جمع ہے بمعنی دل سے دیکھنا، آنکھ سے دیکھنے کو رویت کہتے ہیں اور خواب میں دیکھنے کو رویا کہتے ہیں۔ ”الی البدع“ بدع بدعة (باء کے کسرہ کے ساتھ) کی جمع ہے بدعت سے مراد ہر وہ چیز ہے کہ جس کا وجود عہد رسالت میں دین کی حیثیت سے نہ ہو اور بعد میں بغیر کسی حجت شرعی کے اس کو دین میں داخل کر لیا گیا ہو۔ ”والاھواء“ ہوی کی جمع ہے، ناجائز چیزوں کی طرف نفس کا میلان ”ہوی“ کہلاتا ہے امت کے اندر تہتر فرقتے پیدا ہو گئے اہل اسلام کے بڑے بڑے فرقے آٹھ ہیں (۱) معتزلہ (۲) خوارج (۳) روافض (۴) مرجیہ (۵) نجاریہ (۶) جبریہ (۷) مشبہ (۸) اہل سنت والجماعت۔ پھر معتزلہ کے بیس فرقے ہیں، خوارج کے بیس، روافض کے بائیس، مرجیہ کے پانچ، نجاریہ کے تین، جبریہ کا ایک، مشبہ کا ایک، اہل سنت والجماعت کا ایک۔ ”کثرت الفتاویٰ“ فتاویٰ فتویٰ کی جمع ہے جو فتی سے مأخوذ ہے بمعنی طاقتور جوان، فتویٰ کو فتویٰ اس لئے کہتے ہیں کہ مفتی حادثہ عارضہ میں مسائل کو قوت دیتا ہے فتویٰ اس لئے قوت ہے۔ ”بالنظر والاستدلال“ نظر وہ قوت فکریہ ہے کہ جس کے ذریعہ علم کو یا ظن غالب کو طلب کیا جائے۔ ”استدلال“ مدعی پر دلیل قائم کرنا۔ الاجتهاد والاستنباط، اجتہاد حکم شرعی کی طلب میں طاقت خرچ کر دینا اور ”استنباط“ آیات اور احادیث میں چھپے ہوئے احکام کو نکالنا، وایراد الشبہ، شُبَّہ شُبَّہ کی جمع ہے وہ اعتراض کہ جس کو مخالف حق کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے۔ ”الاضاع“ اوضاع وضع کی جمع ہے الفاظ کو معانی کے لئے متعین کرنا جیسے نص، ظاہر، مجمل، مفسر کو معانی مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اصطلاح سے بھی یہی مراد ہے عطف اوضاع پر تفسیری ہے۔ ”و تبیین المذاهب“، مذہب مذہب کی جمع ہے دین اور شریعت کو مختلف اعتبار سے کبھی دین سے کبھی ملت سے اور کبھی مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

لَاِنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهِ كَانَ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِيْ كَذَا وَ كَذَا۔

ترجمہ: (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لئے کہ (علم کلام کے) مباحث کا عنوان ان کا یہ قول تھا ”الکلام فی کذا و کذا“ (یعنی فلاں فلاں مسئلہ میں گفتگو ہے)

قولہ لان عنوان مباحثہ الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی ”علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ کا سلسلہ شروع فرما رہے ہیں اس لئے آنے والی ہر عبارت میں ایک وجہ تسمیہ کا بیان ہوگا۔ مذکورہ بالا عبارت میں بھی ایک وجہ تسمیہ کا ذکر ہے کہ علم کلام کو کلام کیوں کہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ محققین حضرات اپنی کتابوں میں اس فن کی مباحث کا عنوان ”الکلام فی کذا و کذا“ سے دیتے تھے یعنی عنوان کی ابتداء لفظ کلام سے ہوتی تھی جیسے فقہاء حضرات بیان کرتے ہیں ”الباب فی مسائل التیمم، فصل فی النواقض“ تو یہ حضرات جب عنوان دیتے تو یوں کہتے ”الکلام فی اثبات النبوة“ (یہ اثبات نبوت کا عنوان ہے) اسی طرح قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان یوں دیتے تھے ”الکلام فی مسئلہ خلق

القرآن“ اس صورت میں یہ ”تسمیۃ الشئ باسم عنوانہ“ کے قبیل سے شمار ہوگا۔

وَلَا نَسْئَلُكَ الْكَلَامَ كَانَتْ أَشْهَرُ مَبَاحِثِهِ وَأَكْثَرُهَا نِزَاعًا وَجِدَالًا حَتَّىٰ أَنْ بَعْضُ الْمُتَغَلَّبِيَّةِ قَتَلَ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ

ترجمہ: اور اس لئے کہ کلام الہی کا مسئلہ علم کلام کی مشہور بحثوں میں سے تھا اور سب سے زیادہ نزاع وجدال کا باعث تھا یہاں تک کہ بعض ظالموں نے اہل حق میں سے بہت سوں کو قتل کیا ان کے خلق قرآن کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے۔

قولہ ولان مسئلۃ الکلام الخ یہاں سے شارح علم کلام کی دوسری وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ کا مسئلہ اس کے مباحث میں سے ایک زمانہ تک سب سے زیادہ مشہور رہا اور سب سے زیادہ جھگڑا اسی مسئلہ پر رہا یہاں تک کہ بعض ظالموں (خلفاء عباسیہ) نے جیسے مامون باللہ اور واثق باللہ نے احمد بن نصر خزاعی کو اس جرم میں قتل کر دیا کہ وہ خلق قرآن (کلام الہی کے مخلوق ہونے) کے قائل نہ تھے اس مناسبت سے پورے علم کا نام کلام رکھا گیا یہ ”تسمیۃ الشئ بأشهر اجزائه“ کے قبیل سے ہے۔

وَلَا نَنْهَىٰ عَنْ قُدْرَةِ عَلَى الْكَلَامِ فِي تَحْقِيقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَالْإِزَامِ الْخُصُومِ كَالْمُنْطِقِيِّ لِلْفَلَاسِفَةِ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ (علم کلام) کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے شرعیات کو ثابت کرنے میں اور مخالفین پر الزام قائم کرنے میں جیسے فلاسفہ کے لئے منطق ہے۔

قولہ ولانہ یورث قدرة الخ یہاں سے تیسری وجہ تسمیہ کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے ذریعہ وہ احکام شرعیہ کو اچھی طرح ثابت کر سکتا ہے اور اس (علم کلام) کے ذریعے مخالفین پر حجت اور الزام قائم کر سکتا ہے تو اس علم کی بدولت کلام اور بحث و مباحثہ کی قدرت حاصل ہونے کے سبب متکلمین نے اس کا نام ”کلام“ رکھا تو یہ ”تسمیۃ السبب باسم المسبب“ کے قبیل سے ہے جس طرح مسائل فلسفہ کے ثابت کرنے میں نظر و فکر میں غلطی سے بچانے والے علم سے قدرت علی النطق حاصل ہونے کی وجہ سے حکماء نے ایسے علم کا نام منطق رکھ دیا۔

وَلَا نَنْهَىٰ عَنْ أَوَّلُ مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي إِنَّمَا تُعَلَّمُ وَتُعْتَلَّمُ بِالْكَلَامِ فَاطْلُقْ عَلَيْهِ هَذَا الْإِسْمُ لِذَلِكَ ثُمَّ خُصَّ بِهِ وَكَلَّمَ يُطْلَقُ عَلَى غَيْرِهِ تَمْيِيزًا۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) ان علوم میں سے سب سے پہلی چیز ہے کہ جس کو کلام (متکلم) کے ذریعہ سے سیکھا اور سکھایا جاتا ہے تو اسی وجہ سے اس (علم کلام) پر یہ (کلام کا) نام بول دیا گیا پھر اسی (کلام) کے ساتھ اس (علم کلام) کو خاص کر دیا گیا اور اس کے غیر پر نہیں بولا گیا تمیز دینے کی وجہ سے۔

قولہ ولانہ اول ما یجب من العلوم الخ چوتھی وجہ تسمیہ کا ذکر ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ علم کلام ان علوم میں سے

ہے جس کے سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے اگرچہ دیگر علوم کے سیکھنے و سکھانے کا ذریعہ بھی کلام ہے مگر یہ علم کلام، اول الواجبات ہے کیونکہ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور جس سے اللہ کی معرفت حاصل ہو وہ ”اول الواجبات“ ہوتا ہے تو اسی وجہ سے کلام کا نام اس پورے علم (کہ جس سے اللہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے) کو دے دیا اور دوسرے علوم کو اس علم کلام سے جدا کرنے کے لئے ان کو دوسرے نام (تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ وغیرہ) دیئے گئے (اگرچہ ان علوم کے سیکھنے و سکھانے کا ذریعہ بھی کلام ہے) تو یہ ”تسمیۃ المسبب باسم السبب“ کے قبیل سے ہے۔

وَلَاَنَّهُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ وَإِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَغَيْرِهِ، قَدْ يَتَحَقَّقُ بِمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَالنَّاسِ.

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ علم کلام صرف بحث و مباحثہ اور جانہین سے کلام کو ادلنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دیگر علوم بھی غور و فکر سے اور کتابوں کے مطالعہ سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔

قولہ ولانہ انما يتحقق بالمباحثۃ الخ یہاں سے شارح علم کلام کی پانچویں وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ علم کلام فریقین کے درمیان کلام اور بحث و مباحثہ سے حاصل ہوتا ہے جب تک بحث و مباحثہ نہ ہوگا اس وقت تک یہ علم (کلام) حاصل نہ ہو سکے گا اور نہ ہی کوئی مناظر و مشکلم بن سکے گا تو جب اس علم کے حاصل کرنے کا ذریعہ کلام و بحث و مباحثہ ہے تو پھر یہ کلام کا نام اٹھا کر اس پورے علم کو دیدیا تو یہ ”تسمیۃ المسبب باسم السبب“ کے قبیل سے ہوا بخلاف دیگر علوم کے وہ غور و فکر کرنے سے اور کتب کے مطالعہ کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں ان میں کلام و بحث مباحثہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

وَلَاَنَّهُ أَكْثَرُ الْعُلُومِ نِزَاعًا وَخِلَافًا فَيَسْتَعِدُّ افْتِقَارُهُ إِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالَفِينَ وَالرَّوَدِّ عَلَيْهِمْ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ علم کلام (دیگر) علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے پس مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی اور ان پر رد کرنے کی وجہ سے اس علم (کلام) کی احتیاجی زیادہ ہے۔

قولہ ولانہ اکثر العلوم نزاعاً و خلافاً الخ یہ چھٹی وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس علم (کلام) کا تعلق اعتقادی مسائل سے ہے اور اعتقادی مسائل میں سب سے زیادہ نزاع اور اختلاف ہے اور رفع اختلاف اور مخالفین کی تردید کے لئے اس علم کی مخالفین کے ساتھ کلام و بحث و مباحثہ کی سخت حاجت ہے تو یہ علم (کلام) محتاج بنا اور کلام محتاج الیہ بنا، تو محتاج الیہ کا نام محتاج (علم) کو دیدیا تو یہ ”تسمیۃ المحتاج باسم المحتاج الیہ“ کے قبیل سے ہوا۔

وَلَاَنَّهُ لِقُوَّةِ أَوَّلِهِ صَلَاحُ كَلِمَةٍ، هُوَ الْكَلَامُ ثَوْنٌ مَا عَلَنَاهُ مِنَ الْعُلُومِ كَمَا يُقَالُ لِأَقْوَمَى مِنَ الْكَلَامَيْنِ هَذَا هُوَ الْكَلَامُ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ اس علم (کلام) کے دلائل قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ گویا یہی کلام ہے نہ کہ اس کے علاوہ (دیگر) علوم میں سے جیسے دو کلاموں میں سے زیادہ قوی کلام کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ (بس) کلام تو یہی ہے۔

قولہ ولانہ لقوة ادلتہ الخ یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے۔ فرماتے ہیں کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں اتنے مضبوط دلائل کسی اور فن اور علم کے نہیں ہیں جس طرح کسی چیز کے بارے میں دو آدمی اپنا اپنا کلام پیش کریں ان میں سے ایک کا کلام دلائل کے بناء پر قوی اور زوردار ہو اور دوسرے کا کلام اس طرح نہ ہو۔ تو لوگ بڑے حصر کے ساتھ کہتے ہیں کہ بس کلام تو یہی ہے نا۔ اسی طرح علم کلام اپنے دلائل کی قوت کی بناء پر ایسا ہو گیا کہ بس یہی علم کلام کہلانے کا حق دار ہو گیا، دیگر علوم اس کے مقابلہ میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں ہیں۔

وَلَاَنَّهُ لَا يُبْتَنَاهُ عَلَى الْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدَةِ أَكْثَرُهَا بِالْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ كَانَ أَشَدَّ الْعُلُومِ تَأْيِيدًا فِي الْقَلْبِ وَتَغْلُظًا فِيهِ فَسُمِّيَ بِالْكَلَامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْكَلِمِ وَهُوَ الْجُرْحُ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) ان دلائل قطعیہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے کہ جن میں سے اکثر دلائل نقلیہ سے مؤید ہیں، ہو گیا یہ (علم کلام) علوم میں سب سے زیادہ باعتبار تاثیر کے دل کے اندر اور باعتبار نفوذ کے دل میں، تو نام رکھا گیا (اس علم کا) کلام کے ساتھ، جو کلمہ سے مشتق ہے اور وہ زخم لگانا ہے۔

قولہ ولانہ لا یبتناہ علی الادلۃ القطعیۃ الخ یہاں سے شارح آخری آٹھویں وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس علم کلام کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں کہ جن میں سے اکثر مسائل کی تائید دلائل نقلیہ سے ہے جس کی بناء پر وہ مد مقابل کے دل پر گویا ٹھریاں پھیر دیتے ہیں اور ان کے دل کو زخمی کر دیتے ہیں لہذا اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلام ”کلمہ“ سے مشتق ہے جس کا معنی زخم لگانے کے ہے۔

وَلِهَذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ وَمُعَظَّمُ خِلَافِيَّاتِهِ مَعَ الْفُرْقِ الْإِسْلَامِيَّةِ خُصُوصًا الْمُعْتَزِلَةَ لِأَنَّهُمْ أَوَّلُ فِرْقَةٍ اسْتَسُوا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لِمَا وَرَدَ بِهِ ظَاهِرُ الشُّنَّةِ وَجَرَى عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ فِي بَابِ الْعَقَائِدِ وَذَلِكَ لِأَن رِئِيسَهُمْ وَاصِلُ بْنُ عَطَا اعْتَزَلَ عَنْ مَجْلِسِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَتَقَرَّرَ أَنَّ مَنْ ارْتَكَبَ الْكِبِيرَةَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَيُعْبَثُ الْمُنْزِلَةَ بَيْنَ الْمُنْزِلَتَيْنِ فَقَالَ الْحَسَنُ قَدْ اعْتَزَلَ عَنَّا فَسَمُّوا الْمُعْتَزِلَةَ وَهُمْ سَمُّوا أَنْفُسَهُمْ أَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيدِ لِقَوْلِهِمْ بِوُجُوبِ ثَوَابِ الْمُطِيعِ وَعِقَابِ الْعَاصِي عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَنَفَى الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ عَنْهُ۔

ترجمہ: اور یہ قدما کا کلام ہے اور ان کا اکثر اختلاف فرقی اسلامیہ کے ساتھ ہے خصوصاً معتزلہ کے ساتھ، اس لئے کہ یہ پہلا فرقہ ہے جنہوں نے ان قواعد کی بنیاد ڈالی ہے جو اس چیز کے خلاف ہے کہ جس کے ساتھ ظاہر سنت وارد ہوئی ہے اور اس پر صحابہ کرام کی جماعت چل چکی ہے باب عقائد میں اور یہ اس لئے کہ ان کا رئیس ”و اصل بن عطاء“ حسن بصری کی مجلس سے کنارہ کش ہو گیا اس حال میں کہ وہ ثابت کر رہا تھا کہ جس نے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا نہ وہ مومن ہے اور

نہ وہ کافر ہے اور وہ دودر جوں (ایمان اور کفر) کے درمیان ایک درجہ (واسطہ) ثابت کرتا تھا، تو حسن بصریؒ نے کہا کہ یہ تو ہم سے کنارہ کش ہو گیا تو یہ معتزلہ کے نام سے موسوم کئے گئے۔ اور معتزلہ نے اپنا نام ”اصحاب العدل و التوحید“ رکھا ان کے (اس بات کے) قائل ہونے کی وجہ سے کہ مطیع کو ثواب دینا اور عاصی کو سزا دینا اللہ پر واجب ہونے کے ساتھ اور اللہ سے صفات قدیرہ کی نفی کی وجہ سے۔

قوله ولهذا هو كلام القلاء و معظم خلافتهم الخ اس عبارت میں شارحؒ نے تین باتیں ذکر کی ہیں۔ (۱) حقدین و متاخرین کے کلام میں فرق اور وجہ فرق۔ اس کی طرف شارحؒ نے فقط اشارہ کیا ہے وضاحت آگے چل کر (قریب ہی) فرمائیں گے۔ (۲) فرقہ معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو معتزلہ کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا (۳) معتزلہ اپنے آپ کو ”اصحاب العدل و التوحید“ کیوں کہتے ہیں۔ پہلی بات ”فی باب العقائد“ تک ہے اور دوسری بات ”وذلك لان رئيسهم“ سے ”فسموا المعتزلة“ تک ہے اور تیسری و آخری بات ”وهم سموا“ سے آخر تک ہے۔

پہلی بات: یہ ہے کہ حقدین کے کلام میں صرف دلائل یقینیہ و نقلیہ پر اکتفاء کیا گیا اور اس میں فلسفیانہ مباحثیں داخل نہ تھیں کیونکہ حقدین کا زیادہ تر اختلاف صرف فرق اسلامیہ کے ساتھ تھا یعنی معتزلہ، خوارج، روافض کے ساتھ خصوصاً معتزلہ سے تھا جنہوں نے سب سے پہلے قواعد اختلاف کی بنیاد ڈالی۔ ہر ایک فرقہ کا چونکہ کتاب و سنت پر ایمان تھا اس لئے ان کے تقابل میں کتاب و سنت سے استدلال کافی تھا اور جبکہ متاخرین کے کلام میں دلائل فلسفیہ بکثرت داخل ہو گئے یہاں تک کہ ایسی کیفیت ہو گئی کہ اگر دلائل سمعیہ (نقلیہ) متاخرین کی کلام میں داخل نہ ہوتے تو پھر کتب حکمت اور کلام میں امتیاز نہ ہو پاتا، وجہ اس کی یہ تھی کہ جب مخالفین حق نے اپنے باطل دعویٰ کو اور عقائد فاسدہ کو دلائل فلسفیہ سے مدلل کرنا شروع کر دیا تھا تو اہل حق کو ضرورت پیش آئی کہ وہ فن فلسفہ کے ساتھ اشتغال رکھیں اور اسی کے ذریعہ ان کے دلائل فاسدہ کی تردید کریں جبکہ حقدین کے زمانہ میں مسلمان فن فلسفہ سے آشنا نہ تھے جس کی وجہ سے عقائد کے باب میں پیدا ہونے والے شبہات کے ازالہ کے لئے فلسفیانہ طرز کے استدلال کی ضرورت پڑتی۔

دوسری بات: معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو معتزلہ کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اعمال ایمان کا مل کا مجزہ ہیں نہ کہ نفس ایمان کا جزء ہیں، حتیٰ کہ عمل میں کوتاہی کرنے والا شخص ہمارے نزدیک اگرچہ کامل مومن نہیں ہے مگر تاہم ایمان سے خارج نہیں ہے بلکہ مومن ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک اعمال، نفس ایمان کا جزء ہیں حتیٰ کہ مرتکب کبیرہ شخص ان کے نزدیک ایمان سے خارج ہے مگر کفر میں داخل نہیں کیونکہ ان کے ہاں کفر کی حقیقت ”ما جاء به النبی“ کی تکذیب کرنا ہے وہ نہیں پائی گئی اسی وجہ سے جب ایک شخص حضرت حسن بصریؒ کے پاس آیا اور اس نے سوال کیا کہ ہمارے زمانہ میں دو جماعتیں ظاہر ہوئی ہیں ایک کا خیال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے

اور دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مُضر نہیں ہے، تو آپ بتائیں کہ ہم کیا عقیدہ رکھیں تو حضرت حسن بصریؒ نے تھوڑی دیر کے لئے تفکر کیا تو اتنے میں ”واصل بن عطاء“ نے کہا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے پھر مسجد کے ستون کے پاس کھڑے ہو کر اس جملہ کا تکرار کرنے لگا اور کہنے لگا کہ اگر بغیر توبہ کے مر گیا تو جہنم میں داخل ہو گا لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے ہلکا ہو گا۔ تو اس نے کفر اور ایمان کے درمیان ایک درجہ ثابت کر دیا اسی کو وہ ”منزلۃ بین المنزلین“ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اگر مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مر جائے تو وہ کافر کے مثل ”مُخلد فی النار“ ہے اور اگر وہ توبہ کر کے مرا تو وہ ”مُخلد فی الجنة“ ہے۔ واصل کی یہ بات سن کر حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا ”قد اعتزل عنا واصل“ کہ واصل تو ہم سے الگ ہو گیا اسی وجہ سے ان کا نام ”معتزلہ“ رکھا گیا جو باب الاعتعال سے اسم قائل کا صیغہ ہے بمعنی کنارہ کش ہونے والی جماعت۔

تیسری بات: معتزلہ اپنے آپ کو ”اصحاب العدل و التوحید“ کیوں کہتے ہیں اس لئے کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ جو لوگ فرمانبردار ہیں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتے ہیں تو اللہ پر ان کو ثواب دینا اور جنت میں داخل کرنا واجب ہے۔ اور جو لوگ نافرمان ہیں اللہ کی اطاعت سے سرکشی کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ پر ان کو سزا دینا اور جہنم میں داخل کرنا واجب ہے یہ عدل کا تقاضا ہے اس لئے اپنے آپ کو ”اصحاب العدل“ کہتے ہیں اور ”اصحاب التوحید“ اس لئے کہتے ہیں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات علم، حیات، قدرت وغیرہ کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات کو مانیں تو چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اور صفات بھی قدیم ہوں گی تو اس صورت میں تعدد قدما لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اس لئے صفات کا انکار کر دیا اور اپنے آپ کو ”اصحاب العدل و التوحید“ کہلانے لگے۔

اس کے جواب میں اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں، مطیع اور عاصی سب اللہ کے بندے ہیں اور اس کے مملوک ہیں مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح کا تصرف کرنے کا اختیار ہوتا ہے اگر اللہ تعالیٰ مطیع کو جہنم میں ڈال دیں تو یہ اس کا عدل ہے اور اگر جنت میں داخل کر دے تو یہ اس کا فضل ہے توحید کے بارے میں اہل سنت یہ جواب دیتے ہیں کہ قدیم صرف ایک ذات ہے اور وہ اللہ کی ذات ہے اس کی صفات ماننے سے جو تعدد قدما لازم آتا ہے یہ توحید کے منافی نہیں ہے اور جو توحید کے منافی ہے وہ ذات قدیمہ کا تعدد ہے جو یہاں لازم نہیں آ رہا۔

فائدہ: واصل بن عطا کی ولادت ۸۰ ہجری میں ہوئی اور وفات ۱۳۱ ہجری میں ہوئی، کنیت ابو حذیفہ اور لقب غزال ہے اور حضرت حسن بصریؒ کا شاگرد ہے، یہ عبدالملک اور ہشام بن عبدالملک کے زمانہ میں تھا اور بڑا فصیح و بلیغ آدمی تھا۔ حضرت حسن بصریؒ اہل سنت والجماعت کے ائمہ میں سے ہیں تابعی ہیں، بڑے محدث و فقیہ ہیں حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت کے جب دو سال باقی تھے اس وقت یہ پیدا ہوئے۔ اور وفات ماہ رجب المرجب ۱۱۰ ہجری میں ہوئی بصرہ جو

عراق کے شہروں میں سے ایک شہر ہے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو ”بصری“ کہتے ہیں بکسر الباء وفتح الباء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔ ابو موسیٰ اشعرؓ، انس بن مالکؓ، ابن عباسؓ وغیرہ صحابہ کرام سے روایت کرتے ہیں اور مشہور یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے شاگرد ہیں ان سے حدیث حاصل کی اور تصوف کا طریقہ حاصل کیا۔ والد کا نام ”یسار“ ہے اور والدہ ”ام حبیہ“ ہیں جو حضرت ام سلمہؓ کی خادمہ تھیں جب والدہ موجود نہ ہوتیں اور حسن بصریؓ روتے تو ام سلمہؓ ان کو بہلانے کے لئے اپنے پستان مبارک ان کے منہ میں ڈال دیتی تھیں کہ جن سے دودھ نکلتا اور حسن بصریؓ اس کو پیتے اور علماء کا خیال یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؓ کو یہ فضل و کمال و حکمت اسی برکت سے حاصل ہوئی۔

قاضی عبد الجبار معتزلی جو اکابر معتزلہ میں سے ہے وہ کہتا ہے کہ قرآن میں جہاں بھی لفظ ”اعتزالی“ آیا ہے اس سے مراد باطل سے ہٹ کر حق کی طرف آنا ہے۔ لہذا اعتزال کے نام سے موسوم ہونا مدح پر مبنی ہے لیکن ان کا یہ کلیہ اس آیت سے ٹوٹ جاتا ہے فرمان باری تعالیٰ ہے ”فَلَا تَلْمِزُوا لَنَا مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ“ یہاں اعتزال سے مراد ایمان سے علیحدگی ہے جو عین کفر ہے۔ یہاں کفر و باطل سے علیحدگی مراد نہیں ہے جبکہ معتزلہ اس نام پر فخر کرتے ہیں اور اس کو باطل سے اعتزال پر محمول کرتے ہیں اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ واصل بن عطا کے عقیدہ کی عمرو بن عبید نے پیروی کی اور کہا کہ ”القول قولك والی اعتزلت مذهب الحسن“ کہ تیری بات حق ہے اور میں حسن بصریؓ کے مذہب سے علیحدگی اختیار کرتا ہوں اسی وجہ سے ان کو معتزلہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اور اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کہتے ہیں اہل سنت والجماعت اس کے بارے میں یہ جواب دیتے ہیں کہ ان کی توحید سے ان کا عدل باطل ہو جاتا ہے اور ان کے عدل سے ان کی توحید باطل ہو جاتی ہے۔ اول اس لئے کہ توحید کو بچانے کے لئے جب انہوں نے صفات باری تعالیٰ کا انکار کیا تو صفات باری تعالیٰ میں صفت کلام بھی ہے اس کا انکار لازم آیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر و نہی یہ کلام کی قسمیں ہیں ان کا انکار لازم آیا، جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہ کسی فعل کا امر ہوا اور نہ کسی فعل سے نہی و ممانعت ہوئی تو ایسی صورت میں کسی گناہ پر بندہ کو سزا دینا ظلم ہوا، تو پھر معتزلہ کا ”عدل“ کہاں باقی رہا۔ اور ثانی اس لئے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا خالق نہیں ہے ورنہ بندہ کو ان افعال پر جزاء و سزا ملنے کی صورت میں ”کرے کوئی بھرے کوئی“ والی مثال صادق آئے گی جو سراسر ظلم ہے، لہذا عدل کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہو۔ تو جب معتزلہ کے ہاں بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہوگا تو صفت خلق میں وہ اللہ تعالیٰ کا شریک ہوا جو سراسر خدائی اعلان ہے اور ”الا له الخلق“ کے منافی ہے تو ایسی صورت میں ان کی توحید کہاں باقی رہی۔

لَمْ يَلْمِزُوا لَنَا مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ الْفُلَاسِفَةُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَصُولِ وَالْأَحْكَامِ وَ شَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ إِلَى أَنْ قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ لَا تُسْتَذَوِّدُ أَبِي عَلِيٍّ الْجَبَلِيِّ مَا

تَقُولُ فِي ثَلَاثَةِ إِخْوَةٍ مَاتَ أَحَدُهُمْ مُطِيعًا وَ الْآخَرُ عَاصِيًا وَ الثَّالِثُ صَغِيرًا فَقَالَ إِنَّ الْأَوَّلَ يُثَابُ فِي الْجَنَّةِ وَ الثَّانِي يُعَاقَبُ بِالنَّارِ وَ الثَّالِثُ لَا يُثَابُ وَ لَا يُعَاقَبُ فَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ الثَّالِثُ يَا رَبِّ لِمَ أَمْنَيْ صَغِيرًا وَ مَا أَبْقَيْتَنِي إِلَى أَنْ أَكْبُرَ فَأَوْمِنَ بِكَ وَ أُطِيعَكَ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ فَمَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ فَقَالَ يَقُولُ الرَّبُّ إِنِّي كُنْتُ أَعْلَمُ مِنْكَ أَنَّكَ لَوْ كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ لَكَانَ الْأَصْلَحُ لَكَ أَنْ تَمُوتَ صَغِيرًا فَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ فَإِنْ قَالَ الثَّانِي يَا رَبِّ لِمَ لَمْ تُمَتِّنِي صَغِيرًا لِئَلَّا أَغْوِي لَكَ فَلَا ادْخُلِ النَّارَ فَمَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ فَكَيْفَ الْجَبَانِيُّ وَ تَرَكَ الْأَشْعَرِيُّ مَذْهَبَهُ فَاسْتَغْلَ هُوَ وَمَنْ تَبِعَهُ بِإِبْطَالِ رَأْيِ الْمُعْتَزِلَةِ وَ إِبْنَاتِ مَا وَرَدَ بِهِ السُّنَّةُ وَ مَضَى عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَسَمُّوا أَهْلَ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةَ۔

ترجمہ: پھر وہ (معتزلہ) علم کلام میں مشغول ہو گئے اور لپٹ گئے فلاسفہ کے دامن سے بہت سے اصول اور احکام میں۔ اور ان کا مذہب لوگوں میں پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اپنے استاد ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ جن میں ایک مطیع (کہ اللہ کا اطاعت گزار) ہو کر مرادوسرانا فرمان ہو کر اور تیسرا بچپن میں (ہی مر گیا) تو استاد (ابوعلی) نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا ملے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ ہی عذاب۔ تو اشعریؒ نے کہا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اے میرے پروردگار آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک کیوں باقی نہ رکھا تا کہ میں آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا تو پروردگار کیا فرمائے گا تو (اس پر) استاذ (ابوعلی جبائی) نے کہا پروردگار فرمائے گا کہ میں تیرے بارے میں خوب جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوتا تو نافرمانی کرتا اور جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے یہی مناسب تھا کہ تو بچپن میں مرے، تو اشعریؒ نے کہا اگر دوسرا یوں کہنے لگے کہ اے میرے پروردگار مجھے بچپن میں کیوں موت نہ دی تا کہ میں تیری نافرمانی نہ کرتا پھر جہنم میں داخل نہ ہوتا، تو پروردگار کیا جواب دیں گے تو جبائی مہبوت (لا جواب) ہو گیا اور اشعریؒ نے ان کا مذہب چھوڑ دیا پھر وہ (اشعریؒ) اور ان کے متبعین معتزلہ کی رائے کو باطل کرنے میں اور اس عقیدہ کو ثابت کرنے میں مشغول ہو گئے کہ جس کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے اور جس پر صحابہؓ جماعت چل چکی ہے تو ان کا نام اہل سنت والجماعت رکھا گیا۔

قولہ ثم انهم توغلوا فی علم الکلام الخ یہاں سے شارح علم کلام کے اندر فلسفہ داخل ہونے کی وجہ اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے مذہب اعتراض چھوڑنے کی وجہ بتلا رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کا ظہور حضرت حسن بصریؒ کے زمانہ میں ہو چکا تھا اس کے بعد جب خلفاء عباسیہ کا دور آیا تو ۱۳۷ھ میں ابو جعفر منصور عباسی خلیفہ ہوا۔ فلسفہ یونانی لغت سے عربی میں منتقل کیا گیا اس وقت مسلمانوں کا پہلی دفعہ یونانی فلسفہ سے تعارف ہوا انہوں نے کتب فلاسفہ کا مطالعہ کر کے

اس کو اپنایا اور اپنے دعوؤں پر فلسفی دلائل قائم کئے اور ایک نیا طرز استدلال سامنے آیا اور دوسرے مذاہب کے علماء و متکلمین سے جب اختلاف ہوا تو اس کے نتیجہ میں خلقِ قرآن، جبر و قدر، رؤیتِ باری وغیرہ نئے نئے مسائل وجود میں آئے دینی فلسفیوں کے گروہ کی قیادت معتزلہ کر رہے تھے اور اہل حق کی طرف سے ابھی ان کی تردید کا آغاز نہیں ہوا تھا تاہم ہارون رشید کے زمانہ تک معتزلہ کو عروج حاصل نہ ہوا جب ۱۹۸ھ میں مامون مسندِ خلافت پر آیا وہ مذہبِ اعتزال کا بڑا حامی تھا اس لئے ان کا مذہب لوگوں میں خوب شائع ہو گیا۔ نیز معتزلہ کو حکومتِ وقت کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔ مامون نے محدثین کو جو معتزلہ کے مخالف تھے خلقِ قرآن کے مسئلہ میں طاقت کے زور سے معتزلہ کا ہم نوا ہونے کی کوشش کی حتیٰ کہ بعض محدثین کو ”خلقِ قرآن“ کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرادیا۔

مامون کے انتقال کے بعد معتمد باللہ اور واثق باللہ نے مامون کی وصیت کے مطابق معتزلہ کا مسلک اختیار کیا اور ”خلقِ قرآن“ کے مسئلہ میں امام احمد بن حنبلؒ کو ظلم کا نشانہ بنایا اس کے بعد جب متوکل مسندِ خلافت پر آیا وہ امام احمد بن حنبلؒ کا عقیدت مند تھا اور مذہبِ اعتزال سے بیزار تھا تو اس نے معتزلہ کو حکومت سے بے دخل کر دیا۔

خلقِ قرآن کا مسئلہ اگرچہ دم توڑ چکا تھا مگر دیگر مسائل زندہ تھے ان مسائل میں معتزلہ فلسفیانہ طرز استدلال اختیار کرتے اور ضعیف الایمان لوگ یہ سمجھتے کہ معتزلہ دقیق النظر ہیں اور ان کی باتیں عقل سے قریب ہوتی ہیں۔ یہ سلسلہ چلتا رہا حتیٰ کہ امام احمد بن حنبلؒ ۲۴۱ھ میں انتقال کر گئے ابھی تک حنابلہ میں کوئی طاقتور علمی شخصیت پیدا نہیں ہوئی تھی جو اس صورتِ حال کا مقابلہ کرتی بالآخر اللہ تعالیٰ نے ابوالحسن اشعریؒ کی شکل میں وہ جامع شخصیت عطا فرمائی کہ جن کا نام و سلسلہ نسب یہ ہے علی بن اسماعیل بن اسحاق بن اسماعیل بن عبد اللہ بن ہلال بن ابو بردہ بن ابوموسیٰ اشعری۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؒ قومِ یمن کے قبیلہ بنو اشعر میں سے ہیں اس وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں اونچے درجہ کے صحابی ہیں شیخ ابوالحسن اشعریؒ انہیں کی آل میں سے ہیں۔ ۲۶۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے بچپن میں ان کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا تو ان کی والدہ نے وقت کے مشہور متکلم اور مذہبِ اعتزال کے زبردست حامی ابوعلی جبائی سے نکاح کر لیا۔ (ابوعلی جبائی یعنی محمد بن عبد الوہاب جو بصرہ کے معتزلہ سے ہیں سے ہیں تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی صدی کے اوائل میں معتزلہ کا رئیس تھا۔ ”جہبا“ باء کی تشدید و تخفیف دونوں طرح مستعمل ہے جو ایک بستی کا نام ہے۔ وفات ۳۰۳ ہجری میں ہوئی) شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے ان کی گود میں پرورش پائی ابوعلی جبائی کا میاب مدرس و معنف ضرور تھے مگر بیان و زبان پر خاص قدرت نہ تھی ان کے بالمقابل ابوالحسن اشعریؒ زبان آور اور حاضر جواب تھے ابوعلی جبائی مناظروں میں ان کو آگے بڑھاتے قرآن یہ بتلاتے تھے کہ مذہبِ اعتزال کی اشاعت میں اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے آگے نکل جائیں گے مگر قدرت نے ان سے کتاب و سنت کی حمایت و اشاعت کا کام لینا تھا، چنانچہ وہ واقعہ پیش آیا جس کو شارحؒ نے بیان کیا ہے

اسی واقعہ نے ان کی زندگی کا رخ بدل دیا وہ واقعہ یہ ہے کہ معتزلہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ”اصلح للعباد“ اللہ پر واجب ہے یعنی جو چیز بندوں کے لئے نافع ہو، اللہ پر واجب ہے وہ چیز بندوں کو عطا کرے اس عقیدہ پر شیخ ابوالحسن اشعریؒ کو کچھ بے اطمینانی ہوئی تو اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو ایک مطیع ہو کر مرا اور دوسرا عاصی ہو کر مرا اور تیسرا بچپن میں مر گیا تو ان کے لئے آخرت کے بارے میں کیا حکم ہے، تو استاذ ابوعلی جبائی نے کہا کہ مطیع کو جنت اور عاصی کو جہنم میں داخل کیا جائے گا اور تیسرا جو بچہ تھا نہ اس کو ثواب ملے گا اور نہ سزا یعنی نہ جنت اور نہ جہنم۔ اس پر اشعریؒ نے پوچھا کہ اگر بچہ اللہ تعالیٰ سے یوں کہنے لگے کہ تو نے مجھے بچپن میں کیوں مارا اور بڑا ہونے تک کیوں زندہ نہ رکھا میں بھی ایمان لاتا اور اطاعت کرتا اور دخول جنت کا مستحق بن جاتا، تو ارشاد باری کیا ہوگا اس پر ابوعلی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں خوب جانتا تھا کہ تو بڑا ہو کر نافرمانی کرتا جس کی وجہ سے تو جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے مناسب یہ تھا کہ میں تجھے بچپن میں موت دیدوں، اس پر اشعریؒ نے کہا کہ اچھا اگر نافرمان (عاصی) کہنے لگے کہ اے اللہ تو نے بچپن میں مجھے کیوں موت نہ دی تاکہ میں نافرمانی سے بچ جاتا اور دخول جہنم کا مستحق نہ بنتا تو اس پر اللہ کا کیا ارشاد ہوگا۔ اس پر ابوعلی جبائی مبہوت (لا جواب) ہو گیا اور کوئی جواب نہ دے سکا تو اس وقت شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے مسلکِ اعتزال چھوڑ دیا اور انہیں یہ احساس ہوا کہ یہ سب ذہانت کی باتیں ہیں حقیقت وہی ہے کہ جو صحابہ کرام اور سلف کا مسلک ہے الغرض چالیس سال تک مذہبِ اعتزال کا پرچار کرتے رہے۔ اب اس مذہب کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی چنانچہ جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ اب تک میں معتزلی تھا میرے فلاں فلاں عقائد تھے اب میں ان عقائد (فاسدہ) سے توبہ کرتا ہوں اس کے بعد اہل سنت والجماعت کے دامن کو چکڑ کر معتزلہ کے عقائدِ باطلہ اور آراءِ فاسدہ کو باطل کرنے میں مع اپنے متبعین کے لگ گئے اور سنت و احادیث سے ثابت شدہ طریقہ کو اور صحابہ کرام کے طریقہ کو ثابت کرنا شروع کر دیا اسی مناسبت سے ان کا نام ”اہل سنت والجماعت“ رکھا گیا۔

فائدہ: شیخ ابوالحسن کے زمانہ میں علاقہ ماوراء النہر میں ایک دوسرے عالم شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے علمِ کلام کی طرف توجہ دی انہوں نے حشو و زائد اور ایسے التزامات جو اشعریؒ کے کلام کا جزء بن گئے تھے خارج کر کے اہل سنت والجماعت کے علمِ کلام کو زیادہ معتدل اور جامع بنا دیا۔ اس طرح اہل سنت والجماعت اشعری اور ماتریدی دو مکتبِ فکر میں بٹ گئے۔ البتہ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ مکتبی مسلک کے لحاظ سے حنفی تھے اور اشعریؒ شافعی تھے۔ اس بناء پر اصول و عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری ہیں اور حنفی علماء و متکلمین ماتریدی ہیں مگر ان کا یہ اختلاف جزی ہے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ مسائل کی تعداد میں ہے ان میں اکثر مسائل میں اختلاف لفظی ہے۔

ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلَسَفَةُ عَنِ الْيُونَانِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيهَا الْإِسْلَامِيُّونَ حَاوَلُوا الرُّدَّ عَلَى الْفَلَسَافَةِ

فِيمَا خَالَفُوا فِيهِ الشَّرِيعَةَ فَخَلَطُوا بِالْكَلَامِ كَثِيرًا مِنَ الْفَلَسَفَةِ لِيُحَقِّقُوا مَقَاصِدَهَا فَيَتِمَّ كُنُوتُهَا مِنْ اِبْطَالِهَا وَهَلُمَّ جَرًّا اِلَى اَنْ اُكْرَجُوا فِيهِ مُعْظَمُ الطَّبَعِيَّاتِ وَالْاُلْهِيَّاتِ وَخَاضُوا فِي الرِّيَاضِيَّاتِ حَتَّى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلَسَفَةِ لَوْ لَا اِسْتِغْنَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَهَذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِينَ۔

ترجمہ: پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی میں منتقل کیا گیا اور اس کے اندر اہل اسلام گھسے اور انہوں نے فلاسفہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا کہ جس میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی پس انہوں (اہل اسلام) نے بہت سارا فلسفہ کلام کے ساتھ ملا دیا تاکہ اس کے مقاصد (مسائل) کو ثابت کریں پھر ان کو باطل کرنے پر قادر ہو جائیں اور یہی سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ انہوں نے ”طبعیات“ اور ”الہیات“ کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور ”ریاضیات“ میں بھی گھس گئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ کلام، فلسفہ سے ممتاز نہ ہوتا اگر سمعیات پر ان (مسائل) کا اشتغال نہ ہوتا اور یہ متأخرین کا کلام ہے۔

قولہ ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی حنفی مین اور متأخرین کی کلاموں کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جب فلسفہ عربی زبان میں منتقل ہوا تو اہل اسلام نے اس غرض سے کہ فلاسفہ کی جو باتیں شریعتِ مطہرہ کے خلاف ہیں ان پر رد کیا جائے۔ فلسفہ کو انہوں نے اپنایا اور اس کو اپنے علم کلام کے اندر داخل کیا اور یہ سلسلہ یعنی فلسفہ کی آمیزش کا جاری رہا یہاں تک ”طبعیات“ اور ”الہیات“ کا بہت سا حصہ بلکہ ”ریاضیات“ کا بھی کچھ حصہ علم کلام میں داخل کر دیا۔ اگر اس (علم کلام) میں وہ مسائل مذکور نہ ہوتے کہ جو خالفنا سمعی ونقلی ہیں جیسے قبر، حشر، جنت و دوزخ کے احوال وغیرہ تو پھر متأخرین کے علوم کلام اور فلسفہ میں کوئی فرق نہ رہتا۔ یہی متأخرین کا علم کلام ہے کہ جس میں فلسفہ کی آمیزش تھی بخلاف حنفی مین کے علم کلام کے اس میں فلسفہ کی کوئی آمیزش نہ تھی۔

فائدہ: (۱) یونان، روم کے شہروں میں سے ایک شہر ہے جو یونان بن یافث بن نوح کی جانب منسوب ہے۔

(۲) سب سے پہلے فلسفہ کو یونان سے عربی میں نقل کرنے والا خالد بن یزید بن معاویہؓ ہے۔

(۳) حکمتِ طبعیہ اس کو کہتے ہیں کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادۃ ہوتی ہیں ذہن اور خارج میں جیسے جسم ہے اور اس کے اندر بہت سے علوم ہیں مثلاً علم السماء، علم الحيوان، علم النفس، علم الطب، علم الفلاحة، علم التعبير، علم الفراسة، علم احکام النجوم وغیرہ ان کا نام طبعیہ اس لئے ہے کہ ان کا انکشاف اجسام کی طبائع سے ہوتا ہے۔ اور حکمتِ ریاضیہ وہ ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادۃ ہوں خارج میں نہ کہ ذہن میں جیسے گُرہ۔ اب ممکن ہے کہ عقل اس گُرہ کی شکل کا تصور کرے لکڑی یا لوہے کے مادہ کی صورت میں جب گُرہ خارج میں پایا جائے گا تو یقیناً مادہ کی صورت میں پایا جائے گا۔ اس کے بھی علوم بہت ہیں مثلاً علم الحساب، علم المحيطی، علم التقویم، علم الاسطرلاب، علم الرمل وغیرہ۔

اور حکمت الہیہ وہ ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادہ نہ ہوں نہ خارج میں اور نہ ذہن میں جیسے وجود، وجوب، علت، معلول اور اس کے بھی علوم ہیں مثلاً علم وجود الواجب، علم العقول العشرۃ، علم حکمة الاشتراق، علم نبوت، علم ولایت، علم الدعوات الخیرہ۔

(۴) سمعیات سے مراد وہ بحثیں ہیں کہ جن کا اکثر مدار دلائل سمعیہ پر ہے جیسے نبوت کی بحث ہے، ملائکہ کی، قبر کی، جنت کی، دوزخ کی، حشر جسمانی کی، پل صراط کی، میزان کی، امامت وغیرہ کی بحثیں ہیں۔

وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ أَشْرَفُ الْعُلُومِ لِكَوْنِهِ أَسَاسَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَرَكِيزَ الْعُلُومِ الدِّيْنِيَّةِ وَكَوْنِ مَعْلُومَاتِهِ الْعُقَايِدَ الْإِسْلَامِيَّةَ وَغَايَةَ الْفَوْزِ بِالسَّعَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ وَبَرَاهِيْنِهِ الْحُجَجِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدَةِ بِالْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ وَمَا نَقَلَ عَنِ السَّلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فِيهِ وَالْمَنْعُ عَنْهُ فَإِنَّمَا هُوَ لِلْمَنْعُصِبِ فِي الدِّيْنِ وَالْقَاصِرِ عَنْ تَحْصِيلِ الْيَقِيْنِ وَالْقَاصِدِ إِلَى إِفْسَادِ عَقَائِدِ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْخَائِضِ فِيْمَا لَا يُفْتَقَرُ إِلَيْهِ مِنْ غَوَامِضِ الْمُتَفَلْسُفِيْنَ وَإِلَّا فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ الْمَنْعُ عَمَّا هُوَ أَصْلُ الْوَاجِبَاتِ وَأَسَاسُ الْمَشْرُوعَاتِ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام یہ ہے کہ (محققین کا علم کلام ہو یا متاخرین کا) وہ اشرف العلوم ہے احکام شرعیہ کی بنیاد ہونے کی وجہ سے اور علوم دینیہ کا رکن ہونے کی وجہ سے۔ اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی و دنیوی سعادتوں کے ساتھ کامیاب ہونے کی وجہ سے اور اس کے براہین ایسی قطعی جہتیں ہونے کی وجہ سے کہ جن میں سے اکثر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اور جو سلف سے اس کے بارے میں طعن اور اس سے منع کرنا منقول ہے وہ اس کے لئے ہے کہ جو دین کے سلسلہ میں متعصب ہو اور یقین کے حاصل کرنے سے قاصر ہو اور مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور جو فلاسفہ کی ایسی باریک بحثوں میں گھسے کہ جن کی طرف احتیاجی نہ ہو، ورنہ اس چیز سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے کہ جو واجبات کی اصل ہے اور احکام مشروعہ کی بنیاد ہے۔

قولہ و بالجملة هو اشرف العلوم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”بالادلة السمعية“ تک ہے اس حصہ میں شارح علم کلام کی پانچ وجوہ فضیلت بیان فرما رہے ہیں اور دوسرا حصہ ”و ما نقل عن السلف“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارح ایک سوالیہ مقدمہ کا جواب دے رہے ہیں۔

پہلا حصہ: (۱) علم کلام کی پہلی وجہ فضیلت یہ ہے کہ یہ (علم کلام) احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے اور احکام کی تعمیل اس وقت ہوگی کہ جب ان احکام شرعیہ کو عطا کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور رسول کی معرفت حاصل ہو اور معرفت اللہ اور اس کے رسول کی اسی ”علم کلام“ ہی سے حاصل ہوتی ہے اس لئے یہ تمام علوم سے اشرف علم ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ علم کلام دیگر علوم یعنی تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، تصوف وغیرہ کا سردار ہے کیونکہ سارے علوم ذات باری و صفات باری اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں اور معرفت صرف علم کلام ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

(۳) علم کلام ہی سے اسلامی عقائد معلوم ہوتے ہیں کہ جن کے شرف و فضیلت میں کوئی شبہ نہیں۔

(۴) چوتھی فضیلت غایت کے اعتبار سے ہے کہ اسی علم کلام کے ذریعہ دینی و دنیوی سعادتوں سے ہم کنار ہوتا ہے۔

(۵) یہ پانچویں فضیلت دلائل کے اعتبار سے ہے کہ علم کلام میں جن مسائل کا اثبات دلائل قطعیہ سے کیا جاتا ہے ان میں سے اکثر مسائل کی تائید دلائل نقلیہ یعنی کتاب اللہ و سنت رسول سے ہوتی ہے۔

دوسرا حصہ: اعتراض: آپ علم کلام کو اشرف العلوم فرما رہے ہیں حالانکہ بعض سلف سے اس کے پڑھنے کی ممانعت منقول ہے جیسے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں ”من طلب الدین بالکلام فقد تلذذ بق“ کہ جس نے دین کو علم کلام سے حاصل کیا وہ زندق ہو گیا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میرا فیصلہ علماء کلام کے بارے میں یہ ہے کہ سب کی پٹائی کی جائے اور اونٹ پر سوار کر کے شہروں میں گھومایا جائے اور یہ آواز لگائی جائے کہ یہ ایسے لوگوں کی سزا ہے کہ جنہوں نے کتاب و سنت کو چھوڑ دیا ہے اور علم کلام میں مشغول ہو گئے ہیں۔ اور بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا مال علماء اسلام کو دینے کی وصیت کرے تو اس وصیت میں علماء کلام داخل نہ ہوں گے۔

جواب: یہ ہے کہ علماء سلف سے جو علم کلام کے پڑھنے سے ممانعت منقول ہے وہ صرف چار قسم کے اشخاص کے لئے ہے۔ باقیوں کے لئے نہیں ہے، وہ چار اشخاص یہ ہیں (۱) اس شخص کے لئے کہ جو دین میں متعصب ہو، حق ظاہر ہونے کے بعد بھی اس کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ (۲) کند ذہن شخص کے لئے جو مسئلہ کی کنہ (حقیقت) تک پہنچنے سے قاصر ہو کر یقین حاصل کرنے کی بجائے شکوک و شبہات میں مبتلا ہو جائے۔

(۳) اس شخص کے لئے کہ جس کا مقصد کمزور مسلمانوں کے دلوں میں شبہات ڈال کر ان کے عقائد کو بگاڑنا ہے۔

(۴) اس شخص کے لئے کہ جو فلاسفہ کی ان دقیق بحثوں میں گھسے کہ جن کی کوئی حاجت و ضرورت نہیں۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنَى عِلْمِ الْكَلَامِ عَلَى الْأَسْئَلَةِ بِوُجُودِ الْمُحَدَّثَاتِ عَلَى وَجُودِ الصَّلَاحِ وَكَوْنِ حَيْدٍ وَصِفَائِهِ وَأَعْلَاهُ ثُمَّ الْإِتْقَانُ مِنْهَا إِلَى سَائِرِ السُّمُوعَاتِ نَسَبَ تَصْدِيرُ الْكِتَابِ بِالتَّنْبِيهِ عَلَى وَجُودِ مَا يُشَاهَدُ مِنَ الْأَعْيَانِ وَالْأَعْرَاضِ وَتَحْقِيقِ الْعُلُومِ بِهَا لِيَتَوَصَّلَ بِذَلِكَ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَهَمُّ فَقَالَ۔

ترجمہ: پھر جب علم کلام کی بنیاد محدثات کے وجود سے صالح کے وجود پر اور اس کی توحید و صفات اور اس کے افعال پر استدلال کرنے پر ہے پھر ان (مسائل) سے (دیگر) تمام مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو مناسب ہوا کہ کتاب کو شروع کرنا متنبہ کرنے کے ساتھ اس چیز کے وجود پر کہ جس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے یعنی اعیان اور اعراض کا۔ اور

ان دونوں کے علم کے تحقق ہونے پر تا کہ اس کے ذریعہ اس چیز کی معرفت کی جانب وسیلہ پکڑا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے تو ماتن نے فرمایا۔

قوله ثم لما كان مبني علم الكلام الخ اس عبارت میں شارح علامہ تفتازانی ایک اعتراضِ مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: علم کلام میں مقصود بالذات جو مسائل ہیں وہ توحیدِ صالح، وجودِ صالح، صفات وغیرہ ہیں تو پھر ماتن نے اپنی کتاب ”العقائد النسفيه“ کا آغاز مسائلِ مقصودہ کو چھوڑ کر غیر مقصود چیزوں سے کیوں کیا اور فرمایا ”قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ“ یہ تو خروج عن المحض ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ علم کلام میں مسائلِ مقصودہ توحیدِ باری و صفاتِ باری وغیرہ کی مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر استدلالِ مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے اور وہ موقوف علیہ کا درجہ رکھتی ہیں، اس لئے مناسب ہوا کہ اولاً مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے پر متنبہ کر دیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں خواہ وہ اعیان یا اعراض کے قبیل سے ہوں، تا کہ ان سے استدلال کے ذریعہ ان چیزوں کی معرفت حاصل ہو جائے کہ جو علم کلام کا مقصود بالذات ہیں۔ اس کے بعد مسائلِ سمعیہ یعنی منکر و نکیر کا سوال، عذابِ قبر، پل صراط، میزان، عمل، جنت و دوزخ وغیرہ کے احوال بیان کئے جائیں گے کیونکہ مذکورہ چیزوں کے احوال کا علم، رسول سے سننے پر موقوف ہے اور رسول کا رسول ہونا دلیلِ رسالت یعنی معجزہ کے ظہور پر موقوف ہے اور معجزہ کا صدور باری تعالیٰ کی صفاتِ افعال میں سے ہے تو جب تک ذاتِ باری تعالیٰ کے وجود کا ثبوت اور صفاتِ باری تعالیٰ کا ثبوت نہ ہوگا اس وقت تک مسائلِ سمعیات کا علم نہیں ہوگا۔

قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ وَهُوَ الْحُكْمُ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ يُطْلَقُ عَلَى الْأَقْوَالِ وَالْعُقَايِدِ وَالْأَذْيَانِ وَالْمَذَاهِبِ بِإِعْتِبَارِ اشْتِمَالِهَا عَلَى ذَلِكَ وَ يُقَابِلُهُ الْبَاطِلُ وَأَمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ فِي الْأَقْوَالِ خَاصَّةً وَ يُقَابِلُهُ الْكُذْبُ وَقَدْ يُفْرَقُ بَيْنَهُمَا بَانَ الْمُطَابَقَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَاقِعِ وَ فِي الصِّدْقِ مِنْ جَانِبِ الْحُكْمِ فَمَعْنَى صِدْقِ الْحُكْمِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ وَمَعْنَى حَقِيقَتِهِ مُطَابَقَةُ الْوَاقِعِ لِبَيِّنَاتِهِ۔

ترجمہ: اہل حق نے کہا اور (حق) وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو وہ (حق) اقوال اور عقائد اور ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے ان (چاروں) کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس (حق) پر اور اس حق کا مقابل باطل ہے۔ اور بہر حال صدق وہ مشہور ہو گیا اقوال کے اندر مختص ہو کر۔ اور اس صدق کا مقابل کذب ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے واقع کی جانب سے اور صدق میں حکم کی جانب سے۔ تو حکم کے صادق ہونے کا

معنی اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

قوله قال اهل الحق وهو الحكم المطابق الخ ماتن فرماتے ہیں کہ اہل حق نے کہا، اہل حق سے اہل السنّت و الجماعت مراد ہیں۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ چونکہ اہل السنّت والجماعت حق تعالیٰ کا وجود ثابت کرتے ہیں اس لئے اہل السنّت والجماعت کو اہل حق کہا گیا ہے۔

”وہو الحكم المطابق الخ“ سے شارح تین چیزیں بیان فرما رہے ہیں (۱) حق کا معنی اور اس کا تقابل

(۲) حق اور صدق کا محل استعمال اور صدق کا مقابل (۳) حق اور صدق کے درمیان فرق۔ پہلی چیز ”یطلق“ تک دوسری چیز ”یطلق“ سے ”وقد یفرق“ تک اور تیسری چیز ”وقد یفرق“ سے آخر تک۔

(۱) شارح فرماتے ہیں کہ حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اور حکم ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبتِ ثبوتی یا سلبی کا نام ہے اگر نسبتِ ثبوتی یا سلبی واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو باطل ہے۔ جیسے مثلاً ”اللہ واحد“ کہنا حق ہے، اس لئے کہ ہمارا اللہ تعالیٰ کی طرف وحدت کی نسبت (ثبوتی) کرنا امرِ واقعی ہے۔ یعنی واقع کے مطابق ہے تو ہمارا ”اللہ واحد“ کہنا حق ہوگا اور اس کے برخلاف خدا کا تین ہونا واقع کے خلاف ہوگا، تو کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرتے ہوئے یوں کہنا ”الآلہۃ ثلثۃ“ تو یہ باطل ہوگا اس لئے کہ یہ تثلیث کا ایسا حکم ہے کہ جو واقع کے مطابق نہیں ہے اور ہر وہ حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ باطل ہوتا ہے لہذا ”الآلہۃ ثلثۃ“ کہنا باطل ہوگا۔

(۲) دوسری چیز۔ شارح فرماتے ہیں کہ حق کا اطلاق ”اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب“ ان چاروں پر ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اقوالِ حقہ، عقائدِ حقہ، ادیانِ حقہ، مذاہبِ حقہ، نیز جب حق کا معنی ”الحکم المطابق للواقع“ ہے تو یہ چاروں (اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب) حق کا معنی غیر موضوع نہ ہوئے اور لفظ کا اطلاق معنی غیر موضوع نہ پر مجاز ہوتا ہے تو لہذا حق کا اطلاق مذکورہ چاروں پر مجازی طور پر ہوگا اور مجاز کے لئے کوئی علاقہ ضروری ہے تو شارح نے اپنے قول ”اشعمالها علی ذلک“ سے بتلادیا کہ علاقہ مجاز ”اشتمال“ ہے کہ یہ چاروں اس حق کے معنی موضوع نہ (الحکم المطابق للواقع) پر مشتمل ہوتے ہیں۔ لہذا ”اللہ واحد“ اللہ کی طرف وحدت کی اسناد پر مشتمل ہے اور وحدت کی اسناد اللہ کی طرف ایک ایسا حکم ہے کہ جو واقع کے مطابق ہے۔

شارح نے صدق کا معنی بیان نہیں کیا صرف اس کا محل استعمال بیان کیا ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شارح کے نزدیک حق اور صدق کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے بلکہ صرف استعمال کے اعتبار سے فرق ہے حق عام ہے اس کا اطلاق چاروں (اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب) پر ہوتا ہے اور صدق خاص ہے اس کا اطلاق صرف اقوال پر ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”اقوال صادقہ“ اور صدق کا مقابل کذب ہے۔

(۳) تیسری چیز۔ حق اور صدق کے درمیان فرق یہ ہے کہ مطابقت کا اعتبار حق کے اندر واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق کے اندر مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے کیا جاتا ہے۔ شارحؒ نے قد تقلیلہ مضارع پر داخل فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ فرق دونوں کے درمیان کم ہی استعمال کیا جاتا ہے، بلکہ عموماً حق و صدق ایک ہی معنی کے لئے یعنی ”الحکم المطابق للواقع“ کے لئے استعمال ہوتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ قضیہ کے اندر اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ واقع، حکم کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ حکم، واقع کے مطابق ہے تو صدق ہے۔

حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَ مَا هَيْئَتُهُ، مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ وَالْكَاتِبِ مِمَّا يُمَكِّنُ تَصَوُّرُ الْإِنْسَانِ بِلُؤْنِهِ فَإِنَّهُ مِنَ الْعَوَارِضِ۔

ترجمہ: اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں، شئی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہ چیز، چیز بنے۔ جیسے ”حیوان ناطق“ انسان کے لئے۔ بخلاف ضاحک اور کاتب جیسی چیزوں کے کہ جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ یہ (ضحک، کتابت) عوارض میں سے ہیں۔

قولہ حقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء الخ ماتن فرما رہے ہیں کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں یہ متکلمین کا قول ہے یعنی بدایۃ عقل یہ حکم کرتی ہے کہ ہر موجود شئی کی ماہیت خارج میں موجود ہے مثلاً جو چیزیں ہمیں دکھائی دیتی ہیں جیسے انسان، درخت، پتھر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں محض خیال اور وہم نہیں ہے۔

اب شارحؒ متن کے ہر لفظ کی تشریح کرتے ہیں۔ چنانچہ شارحؒ نے حقیقت اور ماہیت کی ایک ہی تفسیر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے بلکہ اعتباری فرق ہے (جس کا ذکر اگلی عبارت میں آرہا ہے) تو شارحؒ کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ شئی کی حقیقت اور ماہیت وہ شئی ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہ شئی بنے جیسے آٹا، پانی اور آگ سے مل کر روٹی بنی ہے تو مذکورہ تینوں (آٹا، پانی، آگ) چیزیں روٹی کی حقیقت اور ماہیت ہیں یعنی روٹی کی ذاتیات ہیں۔ ذاتیات وہ کہلاتی ہیں کہ جس کے بغیر شئی کا وجود نہ ہو سکے تو مذکورہ تینوں کے بغیر روٹی کا وجود ممکن نہیں۔ اسی طرح انسان (شئی) کی حقیقت و ماہیت حیوان و ناطق ہوتا ہے یہ انسان کی ذاتیات ہیں ان کے بغیر انسان کا وجود ممکن نہیں بخلاف ضاحک و کاتب وغیرہ کے یہ انسان کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں بلکہ خارج ہیں اور انسان کے عوارض میں سے ہیں ان کے بغیر انسان کا وجود ممکن ہے۔

فائدہ: (ترکیب) حقیقت مضاف، ”الشئی“ مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر معطوف علیہ، واو حرف عطف ماہیت مضاف، ضمیر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر معطوف، معطوف اپنے معطوف علیہ سے مل کر مبتداء، ”ما“ اسم موصولہ، ”ب“ حرف جار، ضمیر کہ جس کا مرجع ”ما“ ہے مجرور، جار اپنے مجرور سے مل کر متعلق ہوا ”کیون“

فعل ناقص محذوف کے، ”الشیء“ فعل ناقص کا اسم، ہو ضمیر مرفوع اول برائے فصل اور دوسری منصوب جس کا مرجع ”الشیء“ ہے خبر ”یکون“ کی، ”یکون“ فعل ناقص اپنے اسم و خبر اور متعلق سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ موصول اپنے صلہ سے مل کر خبر مبتداء اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ تقدیر عبارت ہوگی ”حقیقۃ الشیء و ماہیتہ ما یکون بہ الشیء ذلک الشیء“۔

وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ بِإِعْتِبَارِ تَحَقُّقِهِ حَقِيقَةً وَبِإِعْتِبَارِ تَشَخُّصِهِ هَوِيَّةٌ وَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذَلِكَ مَا هِيَّةٌ۔

ترجمہ: اور کبھی (حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کے لئے) کہا جاتا ہے کہ ”ما بہ الشیء ہو ہو“ اپنے تحقق کے اعتبار سے ”حقیقت“ ہے اور اپنے تشخص کے اعتبار سے ”ہوئیۃ“ ہے اور ان سے قطع نظر کرتے ہوئے ”ماہیت“ ہے۔

قولہ وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ الخ اس عبارت میں شارح حقیقت اور ماہیت کے درمیان فرق اعتباری ذکر فرما رہے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے جس طرح ایک شیء نفس الامر (خارج) میں شیء واحد ہوتی ہے مگر اس میں مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں اس کے اعتبار سے نام متعدد ہوتے ہیں مثلاً خالد ایک شخص ہے جو کتابت بھی کرتا ہے اور کپڑے بھی سینتا ہے تو اول حیثیت کے اعتبار سے اس کو ”کاتب“ اور ثانی حیثیت کے اعتبار سے اس کو ”خیاط“ کہا جاتا ہے اور دونوں حیثیتوں سے قطع نظر کرتے ہوئے وہ ایک انسان ہے، تو دیکھئے خارج میں شیء واحد ہے مگر مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے اس کا نام متعدد ہے۔ بعینہ اسی طرح حقیقت انسان (حیوان ناطق) جو خارج میں موجود ہے اس کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ خارج میں ”تحقق“ بمعنی موجود ہے اس حیثیت کے اعتبار سے تو اس کو حقیقت کہیں گے اور دوسری حیثیت اس میں یہ ہے کہ وہ خارج میں ”مُتَّصِفٌ اور معین“ ہے کہ وہ زید ہے یا خالد وغیرہ ہے۔ اور وہ اس کے قابل ہے کہ اس کو ”ہو“ ضمیر کا مرجع بنایا جائے کیونکہ معین و متَّصِفٌ چیز کی طرف ضمیر راجع ہوتی ہے تو اس دوسری حیثیت (مُتَّصِفٌ و معین) کے اعتبار سے اس کو ”ہوئیۃ“ کہتے ہیں اور ان دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کو ”ماہیت“ کہتے ہیں جیسے ماہیت عقلاء۔

وَالشَّيْءُ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُودُ وَالْمَبْنُوتُ وَالتَّحَقُّقُ وَالْوُجُودُ وَالْكُونُ الْفَاعِلُ مُتَرَادِفَةٌ مَعْنَاهَا بِكَيْفِيَّتِهَا التَّصَوُّرُ۔

ترجمہ: اور شیء ہم (اشاعرہ) کے نزدیک وہ موجود ہے اور مبنوت اور تحقق اور وجود اور کون الفاظ مترادف ہیں کہ جن کا معنی بدیہی التصور ہے۔

قولہ وَالشَّيْءُ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُودُ الخ شارح یہاں سے شیء کی تعریف ذکر کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اہل حق (اشاعرہ) کے نزدیک شیء درحقیقت موجود چیز کا نام ہے، معدوم چیز ہیئتہ شیء نہیں ہے اگر کہیں معدوم چیز پر لفظ شیء کا

اطلاق ہوا ہے تو وہ مجازاً ہوا ہے نہ کہ حقیقہ۔ معدوم چیز پر لفظ شی کا اطلاق نہ ہونے کی دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا“ کہ میں نے تجھ کو پیدا کیا حالانکہ پیدا کئے جانے سے پہلے تو شی نہ تھا۔ تو ظاہر ہے کہ پیدا کئے جانے سے پہلے انسان معدوم تھا اللہ تعالیٰ نے انسان سے اس کے عدم کی حالت میں شی کی نفی فرمائی ہے، تو معلوم ہوا کہ معدوم شی نہیں ہے بلکہ موجود کا نام شی ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک شی کا اطلاق معدوم اور موجود دونوں پر حقیقہ ہوتا ہے، ان کے ہاں شی کی تعریف یہ ہے کہ ہر ایسے معدوم کو جس کے موجود ہونے کی توقع ہو، حقیقہ وہ شی ہے۔ مگر فرمان باری تعالیٰ ”وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا“ سے اہل حق (اہل سنت والجماعت) کی تائید ہوتی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ چاروں الفاظ (ثبوت، تحقق، وجود اور کون) مترادف ہیں ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتے ہیں اور ان کا معنی بدیہی ہے جس کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَالْحُكْمُ بِثُبُوتِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ يَكُونُ لَعَوًّا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا الْأُمُورَ الثَّابِتَةَ ثَابِتَةً قُلْنَا إِنَّ الْمُرَادَ بِهِ أَنَّ مَا نَعْتَقِدُهُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ وَنُسَمِّيهِ بِالْأَسْمَاءِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُمُورٌ مُوجُودَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ كَمَا يَقَالُ وَاجِبُ الوجودِ مُوجُودٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ہمارے قول ”الامور ثابتہ“ کے مثل، تو ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز کہ جس کے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور جس کا ہم مختلف ناموں کے ساتھ نام رکھتے ہیں یعنی انسان اور گھوڑا اور آسمان اور زمین یہ (سب) ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے ”واجب الوجود موجود“۔

قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: جب حقیقت تحقق کے معنی میں ہے اور تحقق، ثبوت، وجود، کون، یہ سب الفاظ مترادف ہیں اور بقول آپ کے یہ ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتے ہیں تو حقائق کا لفظ بمعنی ”ثابتات“ ہوا اور لفظ ”اشیاء“ بمعنی موجودات کے ہے اور موجود کا لفظ ثبوت کے مرادف ہے تو ”اشیاء“ بھی بمعنی ”ثابتات“ ہوا تو اب ماتن کا قول ”حقائق الاشیاء“ ”الثابتات“ کے معنی میں ہوا۔ اب اس پر ثبوت کا حکم لگانا اور یوں کہنا کہ ماتن کا قول ”حقائق الاشیاء ثابتہ“ یہ ہمارے قول ”الثابتات ثابتہ“ کے درجہ میں ہوا اور یہ کلام لغو اور غیر مفید ہے کیونکہ معنی کے اعتبار سے موضوع و محمول کے درمیان مغایرت ضروری ہے مگر یہاں ایسا نہیں۔ لہذا ماتن کا قول ”حقائق الاشیاء ثابتہ“ بھی لغو اور غیر مفید کلام ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ماتن کے قول ”حقائق الاشیاء ثابتہ“ کے موضوع و محمول کے درمیان مغایرت ہے وہ اس طرح کہ

موضوع (حقائق الاشياء) ”بحسب الاعتقاد“ اور محمول (ثابتہ) ”بحسب نفس الامر“ مراد ہے تو مغایرت پائی گئی کیونکہ جن چیزوں کے بارے میں ہم حقائق اشياء ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور جن چیزوں کو ہم مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں یعنی انسان، گھوڑا، آسمان اور زمین وہ خیالات اور اوہام نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں موجود ہیں لہذا اب ماتن کے قول ”حقائق الاشياء ثابتہ“ کی تقدیر عبارت یوں ہوگی ”الثابتات فی اعتقادنا، (موضوع) ثابتہ فی نفس الامر“ (محمول) کہ جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں ثابت ہیں وہ نفس الامر (خارج) میں موجود ہیں، تو موضوع و محمول کے درمیان مغایرت معنی کے اعتبار سے پائی گئی لہذا ماتن کا قول مفید کلام ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ ماتن کا قول ایسے ہے کہ جیسے ”واجب الوجود موجود“ کا قول ہے کہ جس میں موضوع و محمول دونوں بظاہر متحد ہیں مگر مفید کلام محض اس وجہ سے ہے کہ اس کا موضوع (واجب الوجود) ”بحسب الاعتقاد“ اور محمول (موجود) ”بحسب نفس الامر“ مراد ہے تقدیر عبارت یوں ہوگی ”الموجود الذی نعتقده واجب الوجود“ (موضوع) ”موجود فی نفس الامر“ (محمول) کہ جس موجود کو ہم واجب الوجود اعتقاد کرتے ہیں وہ نفس الامر (خارج) میں بھی موجود ہے تو دونوں (موضوع، محمول) میں مغایرت پائی گئی لہذا کلام مفید بنا۔

وَهَذَا كَلَامٌ مُفِيدٌ رُبَّمَا يُحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ لَيْسَ مِثْلُ قَوْلِكَ الثَّابِتُ ثَابِتٌ وَلَا مِثْلُ قَوْلِنَا أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَشِعْرِي شِعْرِي عَلَى مَا لَا يَحْفَىٰ۔

ترجمہ: اور یہ (ماتن کا کلام) کلام مفید ہے بہت کم محتاج ہوتا ہے بیان کی طرف اور تمہارے قول ”الثابت ثابت“ کے مثل نہیں ہے اور نہ ہی (شاعر کے) قول ”انا ابو النجم و شعری شعری“ کے مثل ہے (کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے) جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔

قوله و هذا کلام مفید ربما الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ماتن کا قول (حقائق الاشياء ثابتہ) مفید کلام ہے لغوی نہیں ہے بہت کم بیان کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ اس کے موضوع کو ”بحسب الاعتقاد“ اعتبار کرنا عرف و لغت میں شائع و ذائع ہے البتہ کند ذہن والوں کو سمجھانے کے لئے بعض دفعہ بیان کرنا پڑتا ہے۔ اور تمہارے قول ”الثابت ثابت“ کی طرح ماتن کا قول نہیں ہے کیونکہ تمہارے قول میں قائل نے موضوع و محمول دونوں میں ”بحسب نفس الامر“ مراد لیا ہے اس لئے یہ لغو اور غیر مفید کلام ہے تقدیر عبارت یوں بنے گی ”الثابت فی نفس الامر ثابت فی نفس الامر“ (موضوع اور محمول میں مغایرت نہیں پائی گئی)۔

اور شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول نہ ہی ”انا ابو النجم و شعری شعری“ کی مثل ہے کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے اگرچہ لغو محض نہیں ہے کثرت احتیاجی کی وجہ یہ ہے کہ ”شعری شعری“ کا معنی ہے ”شعریٰ الآن کَشِعْرِي فِيمَا مَضَىٰ“ یعنی شاعریوں کہتا ہے کہ میرے آج کل کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار کے مثل ہیں میرے اوپر

بڑھاپے کا اثر نہیں پڑا میں جیسے پہلے عمدہ اشعار کہتا تھا اب بھی عمدہ شعر کہتا ہوں، تو دیکھئے اس کے اندر کتنی تاویل کی ضرورت پیش آئی۔ پورا شعر جس میں ”ابوالنجم شاعر“ نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے وہ یہ ہے:

لِلّٰہِ دَرِیُّ مَا أَحْسَّ صَدْرِیْ۔ تَنَامُ عَیْنِیْ وَ فُؤَادِیْ یَسْرِیْ
مَعَ الْعَفَارِیْطِ بِأَرْضِ قَفْرِ۔ اَنَا أَبُوالنَّجْمِ وَ شِعْرِیْ شِعْرِیْ

یعنی اللہ ہی کے لئے ہے میری بھلائی (کہ اللہ ہی مجھ کو اس کی جزا دے گا) کہ میرا سینہ کتنا حساس اور مدرک ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل راتوں رات سیر کرتا رہتا ہے، جنات اور پریوں کے ساتھ چٹیل جنگلات میں اور میں ابوالنجم ہوں اور میرے شعر اب بھی ایسے ہیں جیسے پہلے ہوتے تھے۔

وَكَحَقِيقُ ذَلِكَ أَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ لَهُ، اِعْتِبَارَاتٌ مُّخْتَلِفَةٌ يَكُونُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ مُّفِيدًا بِالنَّظَرِ إِلَى بَعْضِ تِلْكَ الْاِعْتِبَارَاتِ دُونَ الْبَعْضِ كَالْاِنْسَانِ اِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ، جِسْمٌ مَا كَانَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْحَيَوَانِيَّةِ مُفِيدًا وَ اِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ، حَيَوَانٌ نَّاطِقٌ كَانَ ذَلِكَ لَفْوَا۔

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے (اور) بعض اعتبارات سے نہیں جیسے انسان، جب اس کا لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا اور جب لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لگو ہوگا۔

قوله و تحقیق ذلك ان الشی الخ یہاں سے شارح ساقط جواب کو دوسرے الفاظ میں پیش فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص بیٹا بھی ہے اور باپ، دادا، شوہر، استاد، شاگرد بھی، یہ مختلف اعتبارات ہیں اور ہر اعتبار کے احکام مختلف ہیں اگر ایک اعتبار کا حکم دوسرے پر لگائیں گے تو خرابی پیدا ہوگی۔ ایسے ہی انسان ہے کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوان بھی ہے اب اگر جسم کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر ”حیوانیت“ کا حکم لگائیں گے تو یہ کلام مفید ہوگا ایسی صورت میں ”الانسان حیوان“ کہنا ”هذا الجسم حیوان“ کے درجہ میں ہوگا اور اگر حیوان کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر ”حیوانیت“ کا حکم لگائیں گے تو یہ کلام لغو اور غیر مفید ہوگا ایسی صورت میں ”الانسان حیوان“ کہنا ”هذا الحيوان حیوان“ کے درجہ میں ہوگا جو کہ لغو ہے۔ بعینہ اسی طرح ماتن کے قول ”حقائق الاشياء ثابتة“ کی دو حیثیتیں ہیں اور دو مختلف اعتبارات ہیں ایک تو یہ ہے کہ حقائق الاشياء (کہ اشیاء کی حقیقتیں) موجود اور ثابت ہیں تو اس حیثیت و اعتبار سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ایسی صورت میں ”حقائق الاشياء ثابتة“ ”الثابتات ثابتة“ کے درجہ میں ہوگا اور یہ لغو اور غیر مفید کلام ہے، اعتراض بھی اسی حیثیت و اعتبار سے کیا گیا تھا۔ اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ حقائق الاشياء (اشیاء کی حقیقتیں) معلوم ہیں تو اس حیثیت و اعتبار سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا مفید ہوگا تو ایسی صورت میں ”حقائق

الاشیاء ثابتہ“ ”المعلوماث ثابتہ“ کے معنی ودرجہ میں ہوگا اور یہ مفید کلام ہے، جواب اس دوسری حیثیت و اعتبار سے دیا گیا تھا لہذا اب کوئی اشکال باقی نہ رہا کہ ماتن کا کلام (حقائق الاشیاء ثابتہ) غیر مفید ہے۔

وَالْعِلْمُ بِهَا أَيْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَالتَّصَدِّيقِ بِهَا وَبِأَحْوَالِهَا مُتَحَقِّقٌ۔

ترجمہ: اور حقائق اشیاء کا علم یعنی اس کے تصورات کا اور تصدیقات کا اور ان کے احوال (امکان و حدوث وغیرہ) کی تصدیق (علم) متحقق ہے۔

قولہ والعلم بها ای بالحقائق الخ ماتن یہاں سے فرقہ سوفسطائیہ (جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے) پر رد کر رہے ہیں کہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ کسی کو کسی بھی شئی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ ماتن ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامر (خارج) میں ہے محض وہی اور خیالی نہیں اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی امکان و حدوث وغیرہ کا علم بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے محض وہی اور خیالی نہیں۔ مثلاً جس طرح آسمان وزمین وغیرہ وہی چیزیں نہیں بلکہ واقع اور نفس الامر میں موجود ہیں۔ اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ان کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی آسمان ہمارے اوپر ہے اور زمین ہمارے نیچے ہے کا علم بھی ہے۔

وَقِيلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوتِهَا لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا عِلْمَ بِجَمِيعِ الْحَقَائِقِ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسَ رَدًّا عَلَى الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ لَا ثُبُوتَ لِشَيْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثُبُوتِ حَقِيقَةٍ وَلَا بَعْدَمَ ثُبُوتِهَا۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ (العلم بھلے) مراد العلم بشیو تھلے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم (کسی انسان کو) نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے رد کرتے ہوئے ان لوگوں پر جو قائل ہیں اس بات کے کہ حقائق میں سے کسی شئی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ حقیقت کے عدم ثبوت کا علم ہے۔

قولہ وقیل المراد بشیو تھلے للقطع الخ بعض حضرات نے ماتن کی عبارت ”العلم بها“ میں ضمیر مجرد کا مرجع جو کہ ”الحقائق“ ہے اس میں الف لام استغراق کا قرار دے کر اس پر اعتراض کر کے جواب دیا ہے۔ شارح نے اس جواب کو رد کر کے دوسرا جواب دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض شارح نے کہا ہے کہ ”العلم بها“ میں ضمیر مجرد کا مرجع جو کہ ”الحقائق“ ہے اس میں الف لام استغراق کے لئے ہے جس کی وجہ سے معنی درست نہیں بنتا، کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ تمام حقائق اشیاء کا علم متحقق ہے حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام اشیاء کا علم کسی بندے کو نہیں ہے، لہذا یہاں مضاف لفظ ”ثبوت“ مقدر ہے تقدیر عبارت یوں بنے گی ”العلم بشیو تھلے“ کہ تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے اور یہ بات درست ہے۔ مگر شارح نے مذکورہ جواب کو رد کرتے ہوئے دوسرا جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ شارح فرماتے ہیں کہ مضاف لفظ ثبوت کو مقدر ماننے کی کوئی حاجت نہیں ہے اس لئے کہ ”الحقائق“ میں الف لام استغراق کا نہیں ہے بلکہ جنس کا ہے

(جس کی وجہ سے اب اعتراض بھی وارد نہ ہوگا) اور ماتن کے قول کی تقدیر عبارت یوں نکلے گی ”العلم بجنس الحقائق“ کیونکہ اس سے مقصود ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کو کسی بھی شئی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا تو ان کا یہ قول ”لا ثبوت لشیء من الحقائق ولا علم بثبوت حقیقة ولا بعدم ثبوتها“ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کی تردید کے لئے ایجاب جزئی یعنی موجبہ جزئیہ کافی ہوتا ہے۔ چنانچہ ماتن کے قول ”العلم بہا“ سے مراد ”العلم بجنس الحقائق“ ہے جو موجبہ جزئیہ ہے کہ انسان کو جنس حقائق کے ثبوت کا علم ہوتا ہے۔

خِلَافًا لِلْإِسْطِطَائِيَّةِ فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ وَيَزْعُمُ أَنَّهَا أَوْهَامٌ وَخَيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ وَهُمْ الْعُنَادِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ ثُبُوتَهَا وَيَزْعُمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلْإِعْتِقَادِ حَتَّىٰ إِنْ اعْتَقَدْنَا الشَّيْءَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ أَوْ عَرَضًا فَعَرَضٌ أَوْ قَدِيمًا فَقَدِيمٌ أَوْ حَادِثًا فَحَادِثٌ وَهُمْ الْعُنْدِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ الْعِلْمَ بِثُبُوتِ شَيْءٍ وَلَا ثُبُوتَهُ وَيَزْعُمُ أَنَّهُ شَاكٌّ وَشَاكٌّ فِي أَنَّهُ شَاكٌّ وَهَلَمْ جَرًّا وَهُمْ اللَّادَرِيَّةُ۔

ترجمہ: بخلاف سوفسطائیہ کے اس لئے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقائق الاشیاء کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب وہیمیں چیزیں اور خیالات باطلہ ہیں اور یہ لوگ عنادیہ (کہلاتے) ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں سے بعض وہ ہیں جو حقائق الاشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں یہاں تک کہ اگر ہم کسی شئی کے بارے میں جو ہر ہونے کا اعتقاد کر لیں تو وہ جو ہر ہے۔ یا عرض کے (ہونے کا اعتقاد کر لیں) تو وہ عرض ہے یا قدیم ہونے کا تو وہ قدیم ہے یا حادث ہونے کا تو وہ حادث ہے اور یہ عندیہ (کہلاتے) ہیں اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو شئی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو شک ہے اور شک ہے اس بات میں بھی کہ ان کو شک ہے اور ایسے ہی کھینچتے چلے جائیں اور یہ لوگ لا ادریہ (کہلاتے) ہیں۔

قولہ خِلَافًا لِلْإِسْطِطَائِيَّةِ فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ الخ ماتن فرماتے ہیں کہ فرقہ سوفسطائیہ حقائق الاشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں گویا کہ ماتن کا قول ”حقائق الاشیاء ثابتۃ الخ“ سوفسطائیہ جماعت پر رد ہے۔ شارح اس عبارت میں سوفسطائیہ کے تین گروہوں کا حقائق الاشیاء کے بارے میں عقیدہ فاسدہ بیان کر رہے ہیں۔ وہ تین گروہ یہ ہیں (۱) عنادیہ (۲) عندیہ (۳) لا ادریہ۔

(۱) عنادیہ گروہ الاشیاء کے ثبوت کا علی الاطلاق انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ ہم آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں یا محسوس کر رہے ہیں سب کچھ اوهام اور خیالات ہیں نفس الامر میں کسی بھی شئی کا ثبوت اور وجود نہیں ہے ان کو ”عنادیہ“ یا تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ لوگ حق کا ناحق انکار کرتے ہیں کیونکہ عناد کا معنی ناحق جھڑنے کے ہے یا اس وجہ سے کہ ”عناد“ عِنْدَ عَنْ الطریق سے مأخوذ ہے جس کا معنی ہے راستہ سے ہٹنا تو یہ بھی راستہ سے ہٹے ہوئے ہیں اس لئے ان کو عنادیہ کہتے ہیں۔

(۲) عندیہ یہ لوگ اشیاء کے ثبوت نفس الامر کی منکر ہیں اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ سب کچھ ہمارے خیالات و اعتقاد کے تابع ہے جس کو ہم نے جیسا سمجھا وہ ایسا ہی ہے یہاں تک کہ اگر ہم کسی چیز کے بارے میں جوہر ہونے کا اعتقاد کر لیں تو وہ جوہر ہے اسی طرح اگر اسی چیز کے عرض ہونے کا اعتقاد کر لیں تو وہ عرض ہے الخ اگر ایک چیز کو ہم نے جوہر اعتقاد کیا ہے تو وہ ہمارے نزدیک جوہر ہے اور اسی چیز کو دوسرا شخص عرض اعتقاد کرے تو اس کے نزدیک وہ عرض ہے ہر ایک کا مذہب اس کے نزدیک حق ہے اور فریق مقابل کے نزدیک وہ باطل ہے۔ اس گروہ کو عندیہ اس لئے کہتے ہیں یہ عندیہ کی جانب منسوب ہے جس کا معنی اعتقاد کے ہیں تو چونکہ یہ اشیاء کو اعتقاد کے تابع سمجھتے ہیں اس لئے ان کو ”عندیہ“ کہا گیا ہے۔

(۳) لا ادریہ۔ یہ لوگ اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم و یقین کا انکار کرتے ہیں اور دونوں میں شک کا اظہار کرتے ہیں اگر آپ ان سے سوال کریں کہ کیا اشیاء ثابت ہیں تو کہتے ہیں لا ادری مجھے علم نہیں اور اگر آپ کہیں کہ کیا اشیاء ثابت نہیں تو پھر بھی لا ادری کہہ کر اپنے شک کا اظہار کریں گے بلکہ ان کو اپنے شک ہونے میں بھی شک ہے۔ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ کیا تمہیں اشیاء کے ثبوت کا علم نہیں ہے تو کہتے ہیں ”لا ادری“ کہ مجھے اس بات کا بھی علم نہیں کہ مجھے علم نہیں ہے۔ ان کو لا ادریہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لا ادری کی جانب منسوب ہے جو کسی چیز کو جاننے کا اعتراف نہیں کرتا۔ لہذا ماتن کے قول ”حقائق الاشياء“ سے عنادیہ کی تردید ہوگئی اور ”ثابتہ“ سے عندیہ کی تردید ہوگئی اور ”العلم بها متحقق“ سے (ثبوت اشیاء کے علم کا دعویٰ کر کے) لا ادریہ کی تردید ہوگئی۔

وَلَمَّا تَحْقِيقًا اَنَا نَجْزِمُ بِالضَّرُورَةِ بِثُبُوتِ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ بِالْعَيْنِ وَبَعْضَهَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزَّوَامَا أَنَّهُ اِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ نَفْيُ الْأَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَ وَأَنْ تَحَقَّقَ فَالْكَفَى حَقِيقَةً مِنَ الْحَقَائِقِ لِكُونِهِ نَوْعًا مِنَ الْحُكْمِ فَقَدْ ثَبَتَ شَيْءٌ مِنَ الْحَقَائِقِ فَلَمْ يَوْجِبْ نَفْيُهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ اِنَّمَا يَحْتَمِلُ عَلَى الْغَضَائِيقِ۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم یقیناً بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعہ یقین کر لیتے ہیں اور بعض (اشیاء) کا دلیل کے ذریعہ۔ اور دلیل الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہ ہو تو پھر (ہمارا مدعی) ثابت ہو گیا اور اگر نفی متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے حقائق میں سے کیونکہ وہ (نفی) حکم کی ایک قسم ہے تو حقائق میں سے ایک فی ثبوت ہوگئی۔ تو حقائق کی مطلق نفی صحیح نہ ہوئی۔ اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ (دلیل) صرف عنادیہ کے خلاف تام ہوگئی۔

قوله ولما تحقيقاً انا نجزم بالضرورة الخ عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہید ہے۔

تمہید: دلیل کی دو قسمیں ہیں تحقیقی اور الزامی:

دلیل تحقیقی یہ ہے کہ جس کے مقدمات نفس الامر میں سچے ہوں اگرچہ فریق مقابل کے ہاں سچے نہ ہوں اور وہ انہیں تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہو اور مقصود اس دلیل سے حق کا اظہار ہوتا ہے فریق مقابل کو لا جواب کرنا مقصود نہیں ہوتا

کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ تمہاری دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ مقدمات ہمارے نزدیک درست نہیں ہیں۔

دلیل الزامی یہ ہے کہ وہ ایسے مقدمات سے مرکب ہو کہ جو فریقِ مقابل کے ہاں تسلیم شدہ ہوں اس دلیل سے ان کے مذہب کا بطلان لازم آتا ہو اگرچہ دلیل پیش کرنے والے کو خود مقدمات تسلیم نہ ہوں اور اس دلیل سے فریقِ مقابل کو لاجواب کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اب شارح کی عبارت کی وضاحت سنئے۔

شارح نے ثبوتِ اشیاء پر دلیلِ تحقیقی اور دلیلِ الزامی دونوں پیش کی ہیں:

دلیلِ تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت اور وجود کا مشاہدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں جیسے ہم مثلاً زمین و آسمان کے وجود اور ثبوت کا آنکھوں سے مشاہدہ کرنے کی وجہ سے یقین کرتے ہیں کہ اشیاء کا ثبوت ہے۔ اور بعض اشیاء کے وجود کو ہم دلیل سے مانتے اور یقین کرتے ہیں جیسے مثلاً ہم نے باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کو دلیل سے مانا اور یقین کیا۔ دلیل الزامی یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھتے ہیں کہ آیا اشیاء کی نفی (جس کے تم قائل ہو) متحقق ہے یا نہیں اگر متحقق نہیں تو پھر ہمارا مدعی ثابت ہو گیا، اس لئے کہ یہ نفی کی نفی ہوئی جو عینِ اثبات ہے۔ لہذا اشیاء کا ثبوت ہو گیا اور اگر (نفی) متحقق ہے تو ہم کہیں گے کہ نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں۔ ایجاب اور نفی۔ تو نفی حکم کی ایک قسم ہوئی اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم کا نام ہے اور علم ایک کیفیتِ نفسانیہ کا نام ہے اور کیف ایک عرض ہے اور عرض موجوداتِ خارجیہ اور حقائقِ اشیاء میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی اور جب ایک حقیقت ثابت ہو گئی جو موجبہ جزئیہ ہے تو سلب کلی کے طریقہ پر علی الاطلاق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا اور یہ کہنا کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہرگز درست نہ ہوگا کیونکہ سلب کلی، ایجاب جزئی سے باطل ہو جاتا ہے۔

”ولا یخفی انہ انما یعم علی العنادیۃ“ سے شارح یہ فرما رہے ہیں کہ جو دلیل الزامی پیش کی گئی ہے یہ فقط عنادیہ کے مقابلہ میں ہی چل سکتی ہے لہذا ردیہ کے مقابلہ میں نہیں چلے گی کیونکہ وہ اثبات اور نفی میں سے کسی کا اعتراف ہی نہیں کرتے اور عنادیہ کے خلاف بھی یہ دلیل نہیں چلے گی اس لئے کہ وہ حقائقِ اشیاء کے منکر نہیں ہیں بلکہ اس کو وہ مانتے ہیں البتہ ان کے ثبوت کو نفس الامر میں نہیں مانتے بلکہ اپنے گمان و اعتقاد کے تابع مانتے ہیں۔ تو جو نفسِ ثبوت کا انکار کرے اس پر یہ دلیل (الزامی) چلے گی اور ایسے فقط عنادیہ ہیں۔

قَالُوا الصُّرُورِيَّاتُ مِنْهَا حِسِّيَّاتٌ وَالْحِسُّ قَدْ يَغْلُطُ كَثِيرًا كَالْأَحْوَالِ يَرَى الْوَاحِدَ اثْنَيْنِ وَالصَّفْرَ أَوْبًى قَدْ يَجِدُ الْخُلُوعَ مَرًّا وَمِنْهَا بَدِيهِيَّاتٌ وَقَدْ تَفَعُّ فِيهَا اخْتِلَافَاتٌ وَكَعَرَضٍ بِهَا شُبُهَةٌ يُفْتَقَرُ فِي حَلِيلِهَا إِلَى أَنْظَارٍ دَقِيقَةٍ وَالنَّظَرِيَّاتُ فَرُعُ الصُّرُورِيَّاتِ فَفَسَادُهَا فَسَادُهَا وَلِهَذَا كَثُرَ فِيهَا اخْتِلَافُ الْعُقَلَاءِ۔

ترجمہ: (سوفسطائیہ) کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے کچھ تو حسیات ہیں اور حس بہت غلطی کرتی ہے جیسے بھینکا آدمی

ایک کو دود دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی پاتا ہے اور ان (ضروریات) میں سے کچھ بدیہات ہیں حالانکہ ان میں کبھی بہت اختلاف واقع ہوتا ہے اور ان میں ایسے ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں کہ جن کو حل کرنے کے لئے نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور نظریات، ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہے اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عقلاء کا اختلاف بہت ہے۔

قوله قالوا الضروریات منها حسیات الخ اس عبارت میں شارح سوفسطائیہ کے گروہ لادریہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ اور آنے والی عبارت میں اس کی تردید کریں گے۔

دلیل: علم کی دو قسمیں ہیں (۱) ضروری (۲) نظری۔ نظری وہ علم ہے کہ جو نظر و فکر سے حاصل ہو جیسے ”العالم حادث“ اور ضروری وہ علم ہے کہ جس میں نظر و فکر کی حاجت نہ ہو اور وہ ہر عاقل کو حاصل ہو سکے۔ پھر جمہور کے نزدیک ضروری کی سات اقسام ہیں۔ بدیہیات، حسیات، وجدانیات، فطریات، تجربیات، حدسیات اور متواترات۔ ان سب میں اقویٰ حسیات اور بدیہیات ہیں۔ حسیات وہ ہیں جو حواس ظاہرہ سے حاصل ہوں جیسے النَّارُ حَارَّةٌ اور بدیہیات (اولیات) وہ ہیں کہ جن پر تصور طرفین کے بعد عقل حکم جاری کر سکے جیسے ”الکل اعظم من الجزء“ کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔ تو سوفسطائیہ میں سے لادریہ یہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حسیات کے ثبوت کا علم (یقین) حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ حسیات کے علم و یقین کا ذریعہ حواس ہیں اور حواس، کلیات کا ادراک نہیں کرتے ان کا ادراک عقل کرتی ہے اور جزئیات کا ادراک حواس کرتے ہیں جبکہ حواس کثرت سے غلطی کرتے ہیں مثلاً بھیگا آدی ایک کو دود دیکھتا ہے اور صفراوی آدی میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے اور حارہ بھر چھوٹی چیز کو بڑی دیکھتا ہے جیسے اُگور کو پانی میں ڈال دو تو وہ اپنے واقعی حجم سے بڑا دکھائی دیتا ہے اور اسی طرح بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیتی ہے جیسے فضاء میں اڑنے والا جہاز اپنے واقعی حجم سے چھوٹا دکھائی دیتا ہے اور بسا اوقات معدوم کو موجود سمجھ لیتا ہے جیسے دوپہر میں دور سے ریت کو دیکھ کر پانی سمجھ لیتا ہے اور کشتی میں سوار کو کنارہ متحرک معلوم ہوتا ہے اور بارش کے قطرے تار کی مانند دکھائی دیتے ہیں۔ نیز موٹر یا ٹرین میں سوار کو زمین گھومتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور کھجے بجلی کے متحرک دکھائی دیتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ تو حواس کے اس قدر غلط ادراک کرنے کے باوجود حسیات کے ثبوت کا کیسے علم (یقین) حاصل ہو سکتا ہے۔

اسی طرح ضروریات میں کچھ بدیہیات ہیں کہ جن میں بکثرت اختلاف واقع ہے جس کی بناء پر ان کے ثبوت پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، مثلاً معتزلہ اس قضیہ کے بدیہی ہونے کے مدعی ہے ”الْإِنْسَانُ خَالِقٌ لَا فَعَالَهُ بِكَاهَةٍ“ کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ اور فرقہ مشبہ کہتا ہے ”كُلُّ مَوْجُودٍ فَهُوَ فِي مَكَانٍ وَجِهَةٍ بِالْبُكَاهَةِ“ کہ ہر موجود کا مکان اور جہت میں ہونا ضروری ہے جبکہ اشاعرہ ان کا انکار کرتے ہیں۔ نیز بدیہیات میں ایسے ایسے شبہات و اعتراضات پیش

آ جاتے ہیں کہ جن کو حل کرنے کے لئے بڑی دقیق نظر سے کام لینا پڑتا ہے حالانکہ بدیہیات میں نظر و فکر کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جب یہ صورت ہے تو یقیناً حیات اور بدیہیات کے اوپر سے اعتماد اٹھ جائے گا، تو جب ضروریات سے اعتماد اٹھ گیا تو چونکہ نظریات ضروریات کی فرع ہیں (کہ ضروریات ہی کو ترتیب دے کر نظریات کا علم حاصل کیا جاتا ہے) اس سے بدرجہ اولیٰ اعتماد ختم ہوگا لہذا حقائق اشیاء کے ثبوت اور ان کے علم کے تحقق کا کوئی ذریعہ نہ رہا اس لئے ہم نے ان کا انکار کر دیا۔ اور نظریات میں اختلاف کثیرہ کا پیدا ہونا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ ایک فریق عالم کو ”قدیم“ کہتا ہے جبکہ دوسرا اس کو ”حادث“ کہتا ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ نظریات موصل الی العلم نہیں ہیں ورنہ اختلاف واقع نہ ہوتا۔

قُلْنَا غَلَطُ الْحِسِّ فِي الْبَعْضِ لِأَسْبَابٍ جُزْئِيَّةٍ لَا يُنَافِي الْجَزْمَ بِالْبَعْضِ بِإِنْفَاءِ أَسْبَابِ الْغَلَطِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ فِي الْبُكْدِيهِ لِعَدَمِ الْأَلْفِ أَوِ الْخَفَاءِ فِي التَّصَوُّرِ لَا يُنَافِي الْبُدَاهَةَ وَكَثْرَةُ الْاِخْتِلَافِ لِفَسَادِ الْأَنْظَارِ لَا تُنَافِي حَقِيقَةَ بَعْضِ النَّظَرِيَّاتِ۔

ترجمہ: تو ہم جواب دیں گے کہ جس کا غلطی کرنا اسباب جزئیہ (خاص) کی وجہ سے غلطی کے اسباب کے منتهی ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کے سلسلہ میں یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اور اُنس نہ ہونے کی وجہ سے یا تصور کے اندر پوشیدگی کی وجہ سے بدیہی کے اندر اختلافات بداهت کے منافی نہیں ہیں اور فسادِ نظر کی وجہ سے کثرتِ اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے۔

قوله قُلْنَا غَلَطُ الْحِسِّ فِي الْبَعْضِ الْخِ يَهَا سَ شَارِحُ اَوَّلًا حَيَاتِ كَ ثُبُوتِ پَر لَا اَدْرِ يَه كِي دَلِيلِ وَاعْتِرَاضِ كَا جَوَابِ دِيْتِ يَہ۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ خاص اسباب کی وجہ سے کسی کے حواس کا بعض چیزوں میں غلطی کرنا دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے کے اندر وہ غلطی کرنے کا سبب موجود نہ ہو مثلاً صفراوی آدمی کو میٹھی چیز جو کڑوی محسوس ہوتی ہے اس کا سبب اس کا صفراوی ہونا ہے تو جو شخص صفراوی نہ ہوگا تو اس کا حاسہ ذوق غلط ادراک نہ کرے گا۔ اسی طرح بھیگا آدمی ایک چیز کو دود دیکھتا ہے تو بھیگنے پن (خاص سبب) کی وجہ سے ایک چیز کو دود دیکھتا ہے تو جو شخص صحیح و سالم ہوگا بھیگا نہ ہوگا تو اس کا حاسہ بصر غلطی نہ کرے گا اس کو ایک ہی چیز نظر آئے گی۔

اسی طرح جو ٹرین میں سوار ہو اس کو بجلی کے کھمبے متحرک دکھائی دیتے ہیں اس کا سبب ٹرین کی تیز رفتاری ہے تو جو شخص ٹرین میں سوار نہ ہو تو اس کو بجلی کے ساکن کھمبے متحرک دکھائی نہ دیں گے اسی طرح علیٰ ہذا القیاس دیگر چیزوں میں حاسہ بصر کا غلطی کرنا خاص اسباب کی وجہ سے ہے جو دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے۔

اور بدیہیات کے ثبوت پر لا ادریہ کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک قضیہ بدیہی ہوتا ہے نفس الامر

میں، مگر ایک شخص پر اس کے موضوع و محمول کے صحیح معنی کا تصور غلطی رہتا ہے جس کی بناء پر وہ اس قضیہ بدیہیہ سے اختلاف کرتا ہے اور اس کا انکار کرتا ہے اگر اس کو موضوع و محمول کے صحیح معنی کا تصور معلوم ہو جائے تو کبھی اختلاف نہ کرے۔ مثلاً ”واجب الوجود لیس بعرض“ ایک بدیہی قضیہ ہے ایک شخص اس سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نہیں مانتا کہ واجب الوجود (ذات باری تعالیٰ) عرض نہیں ہے اگر اس کو اس قضیہ بدیہیہ کے موضوع (واجب الوجود) اور محمول (عرض) کا صحیح تصور کرایا جائے اور اس کو بتا دیا جائے کہ واجب الوجود اس ذات کو کہتے ہیں کہ جو اپنے وجود میں غیر کا تابع اور محتاج نہ ہو۔ اور عرض اس کو کہتے ہیں کہ جو اپنے وجود میں اس محل کا تابع اور محتاج ہو کہ جس کے ساتھ لگ کر وہ موجود ہو۔ تو وہ بلا تاخیر یہ کہے گا کہ ”واجب الوجود لیس بعرض“ واجب الوجود عرض نہیں ہے۔

اسی طرح ایک قضیہ بدیہیہ سے اختلاف اس سے اُنسیت نہ ہونے کی بناء پر بھی ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو دوسرے مذہب کے اعتقادی مسائل (اگرچہ وہ بدیہی ہوں) مانوس نہیں ہوتے جس کی بناء پر وہ ان مسائل سے اختلاف کرتا ہے اگر وہی شخص اس مذہب کو خود اختیار کر لے تو اس مذہب کے جن مسائل سے پہلے اختلاف تھا اب ان سے اُنسیت ہونے کی بناء پر اختلاف نہیں کرے گا۔ بہر حال قضیہ بدیہیہ کے موضوع و محمول کے معنی کا صحیح تصور غلطی ہونے کی وجہ سے یا قضیہ بدیہیہ سے اُنسیت نہ ہونے کے سبب قضایا میں اختلاف ان قضایا کی بدایت کے منافی نہیں ہے۔

اور کثرت اختلاف کے ذریعہ نظریات کے ثبوت پر جو اعتراض وارد ہوا ہے، شارح اس کا جواب ”و کثرت الاختلاف لفساد الانظار الخ“ سے دے رہے ہیں کہ نظریات میں اختلاف نظر کرنے والوں میں سے بعض کی نظر میں غلطی اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ قوانین نظر کی رعایت نہیں کر پاتا، اس لئے غلطی کرتا ہے۔ اور فساد نظر کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف ہوتا دوسری بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس نظری کو نظر صحیح اور مقدمات کی صحیح ترتیب کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو۔

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى الْمُنَظَرَةِ مَعَهُمْ خُصُوصًا مَعَ اللَّادِرِيَّةِ لِأَنَّهُمْ لَا يَعْتَرِفُونَ بِمَعْلُومٍ لِيُثَبَّتَ بِهِ مَجْهُوْلٌ بَلِ الطَّرِيقُ تَعْلِيلُهُمْ بِالنَّارِ لِيَعْتَرِفُوا أَوْ يَحْتَرِفُوا۔

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ سوفسطائیہ کے ساتھ مناظرہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصاً لادریہ کے ساتھ، اس لئے کہ وہ کسی معلوم کا اعتراف نہیں کرتے کہ جس کے ذریعہ سے کسی مجہول چیز کو ثابت کر دیا جائے بلکہ ان کے ساتھ (مناظرہ کا) طریقہ ان کو آگ کی تکلیف دینا ہے تاکہ یا تو اعتراف کریں یا جل جائیں۔

قوله و الحق انه لا طريق الى المناظرة الخ شارح فرماتے ہیں کہ سچی بات تو یہی ہے کہ سوفسطائیہ خاص طور پر لادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو جو باتیں معلوم ہیں اور جن کا وہ

اعتراف کرتا ہے ان کو ترتیب دے کر مجہول بات کو معلوم کیا جائے جو اس کو اس سے پہلے معلوم نہ تھیں یا جس کا وہ اب تک اعتراف نہ کرتا تھا۔ اور لادریہ تو کسی معلوم چیز کا اعتراف ہی نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ کسی مجہول چیز کو ثابت کیا جائے بلکہ جس چیز کے بارے میں بھی سوال کریں گے تو وہ لادری کہیں گے، اس لئے ان سے مناظرہ کی یہی صورت ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے تو اب یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو تکلیف والم کا اعتراف کریں گے تو اس وقت ہمارا مدعی ثابت ہو جائے گا کیونکہ تکلیف والم بھی ایک حقیقت ہے۔ لہذا فی الجملہ حقائق اشیاء کا ثبوت ہوا۔ ورنہ آگ میں پڑا رہنے دیا جائے گا یہاں تک کہ جل جائیں اور ختم ہو جائیں۔ یہاں شراخ نے بہت طویل بحث کی ہے کہ آگ میں جلانا تو ممنوع ہے۔ تو شراخ نے ایسی بات کیوں فرمائی؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں مگر وہ سب تکلفات ہیں۔ شراخ کی مراد صرف یہ ہے کہ جواز اور عدم جواز سے قطع نظر کرتے ہوئے سوفسطائیہ کو الزام دینے کا صرف یہی طریقہ ہے جو اوپر مذکور ہے۔

وَسَوْفَسَطًا اسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الْمُتَوَهِّةِ وَالْعِلْمِ الْمُرْخَرَفِ لِأَنَّ سَوْفًا مَعْنَاهُ الْعِلْمُ وَالْحِكْمَةُ وَأَسْطًا مَعْنَاهُ الْمُرْخَرَفُ وَالْغَلَطُ وَمِنْهُ اشْتُقَّتِ السَّفْسُطَةُ كَمَا اشْتُقَّتِ الْفَلَسَفَةُ مِنْ فِيلَا سَوْفٍ أَيْ مُجِبِّ الْحِكْمَةِ۔

ترجمہ: اور سوفسطا طمع سازی کی ہوئی حکمت اور مزین کئے ہوئے علم کا نام ہے اس لئے کہ سوفاس کا معنی علم و حکمت کے ہے اور ”اسطا“ کا معنی مزین اور غلط کے ہیں اور اسی سے سفسطہ مشتق ہے جیسے ”فلسفہ“ فیلاسوف سے مشتق ہے جس کا معنی مُجِبِّ الْحِكْمَةِ کے ہیں۔

قولہ و سوفسطا اسم للحكمة الخ یہاں سے شراخ سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان کر رہے ہیں۔ سوفسطاسین کے ضمہ اور فاء کے فتح کے ساتھ، یونانی لفظ ہے بمعنی ایسی حکمت کہ جس پر سونے کا پانی پھیر دیا گیا ہو لیکن پھر اس کا استعمال تزیین باطل میں ہونے لگا کیونکہ اس میں ایسا دھوکہ ہے جیسے لوہے وغیرہ پر سونے کا پانی پھیرنے میں دھوکہ ہے۔ دراصل یہ دو لفظوں سے مرکب ہے ایک سوفاس اور دوسرا اسطا۔ سوفاس کا معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطا کا معنی مزین اور غلط کے ہیں لہذا دونوں کو ملا کر سوفسطا کے معنی مزین علم اور غلط علم کے ہیں۔ پھر اہل عرب نے اس سے رباعی کا مصدر ”سفسطہ“ کو مشتق کیا جو ”بعثرة“ کے وزن پر ہے جیسے ”فلسفہ“ رباعی مصدر ہے یونانی زبان کے دو لفظوں ”فیل“ بمعنی محبت اور ”سوف“ بمعنی علم و حکمت سے مشتق ہے تو ”فیلاسوف“ کا معنی محبت حکمت ہے یعنی حکمت کا دلدادہ۔

وَأَسْبَابُ الْعِلْمِ وَهُوَ صِفَةٌ يَتَجَلَّى بِهَا الْمَذْكُورُ لِمَنْ قَامَتْ هِيَ بِهِ أَيْ يَتَضَعُ وَيُظْهِرُ مَا يُدْكِرُ وَيُمْكِنُ أَنْ يُعْبَرَ عَنْهُ مَوْجُودًا كَانَ أَوْ مَعْلُومًا فَيُشْمَلُ إِدْرَاكُ الْحَوَاسِّ وَ إِدْرَاكُ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ الْيَقِينِيَّةِ وَغَيْرِ الْيَقِينِيَّةِ۔

ترجمہ: اور اسباب علم، اور علم ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے منکشف ہو جائے مذکورہ (شی) اس شخص پر کہ جس کے ساتھ

یہ صفت قائم ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جائے وہ چیز کہ جس کا ذکر کیا جاسکے اور جس کو تعبیر کرنا ممکن ہو خواہ وہ موجود ہو یا معدوم ہو تو یہ (تعریف) شامل ہے حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک کو یعنی تصورات کو اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو۔

قولہ و اسباب العلم وہی صفة يتجلی الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں پہلا حصہ ”وہی صفة الخ“ سے ”ویمکن ان یعبر عنه“ تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے علم کی تعریف ذکر فرمائی ہے اور دوسرا حصہ ”ویمکن“ سے ”فی شمل“ تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ تیسرا حصہ ”فی شمل“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے علم کی تعریف کا عام ہونا ظاہر فرمایا ہے۔

”اسباب العلم“ یہ متن کی عبارت ہے جو کہ مبتدا ہے آگے ”ثلاثة“ اس کی خبر آ رہی ہے۔

پہلا حصہ: وهو صفة الخ ہو ضمیر کا مرجع علم ہے شارحؒ نے علم کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں ایک تو یہی ”صفة يتجلی بها المذکور“ جو شیخ ابو منصور ماتریدی نے کی ہے اور دوسری تعریف آگے آ رہی ہے کہ جس کو شارحؒ اپنے قول ”بخلاف قولهم صفة توجب الخ“ سے بیان کریں گے۔ اول تعریف عام ہے اور ثانی خاص ہے اول تعریف میں ایک قید کا اعتبار کر کے دونوں تعریفوں کو یکساں کر دیں گے۔

پہلی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے شی اس شخص کے ذہن میں (کہ جس کے اندر یہ صفت موجود ہوتی ہے) اس طرح ظاہر اور منکشف ہو جائے گویا کہ وہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔ یہاں ”المذکور“ کا لفظ شی کے معنی میں ہے چاہے شی موجود ہو یا معدوم ہو کر ممکن ہو۔ مناسب یہ تھا کہ شارحؒ ”صفة يتجلی بها الشی“ کہتا مگر اشاعرہ کے ہاں شی کا اطلاق چونکہ موجود چیز پر ہیقہ ہے اور معدوم پر مجازاً ہے جبکہ تعریفات میں مجازی الفاظ کا استعمال مناسب نہیں ہوتا اس لئے شارحؒ ”الشی“ کے بجائے ”المذکور“ کا لفظ لائے۔ ”یتضع و یظہر“ یہ ”یتجلی“ کی تفسیر ہے اور ”ما یذکر“ یہ ”المذکور“ کی تفسیر ہے یعنی علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے شی منکشف ہو جائے جو ذکر کی جائے۔

دوسرا حصہ: و یمکن الخ یہ ”یذکر“ پر عطف تفسیری ہے مقصود اس سے ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے۔

اعتراض: بہت سی ایسی چیزیں بھی ہیں کہ جن کا کوئی ذکر نہیں ہوتا اور نہ ہی زبان سے ان کا نام لیا جاتا ہے محض سوچنے اور غور و فکر کرنے سے وہ چیزیں ذہن میں منکشف ہو جاتی ہیں تو مذکورہ علم کی تعریف کے اعتبار سے وہ علم نہ ہوئیں حالانکہ اس کو بھی علم کہتے ہیں۔ لہذا آپ کی علم کی مذکورہ تعریف جامع نہ ہوئی۔

جواب: یہ ہے کہ کسی شی کا زبان سے ذکر کیا جانا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ ذکر کئے جانے کا امکان کافی ہے یعنی کسی لفظ سے اس کی تعبیر کیا جانا ممکن ہو۔ گویا کہ علم ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے اس شی کا منکشف ہو جانا ممکن ہو خواہ اس کو ذکر کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

تیسرا حصہ: فی شمل الخ یہاں سے شارح اس تعریف (مذکورہ) کا عام ہونا ظاہر فرما رہے ہیں مگر اس کی تشریح سے قبل ایک تمہید ہے۔

تمہید: حواسِ خمسہ کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے مثلاً حاسہ بصر کے ذریعہ الوان و اشکال کا اور حاسہ سمع کے ذریعہ آوازوں کا اور حاسہ شامہ کے ذریعہ خوشبوؤں اور بدبوؤں کا اور حاسہ ذوق کے ذریعہ ذائقوں کا اور حاسہ لامسہ کے ذریعہ حرارت و برودت کا ان سب کو ”ادراکاتِ احساس“ کہا جاتا ہے۔

عقل کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے اس کو ”تعقل“ کہتے ہیں پھر اس تعقل کی دو قسمیں ہیں۔ عقل کے ذریعہ جو ادراک حاصل ہوا ہے اگر وہ ادراک نسبتِ تامہ خبریہ کے اذعان سے خالی ہے تو تصور ہے ورنہ تصدیق ہے پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں کہ اگر جانبِ مخالف کا احتمال ہے تو یہ تصدیق ”ظن“ کہلائے گی جیسے کسی نے قرآن کے ذریعہ یہ بتایا کہ اس سال بارش خوب ہوگی حالانکہ اس کی جانبِ مخالف میں بارش کے کم ہونے کا بھی احتمال ہے تو وہ کہے گا کہ میرا گمان یہ ہے کہ اس سال بارش خوب ہوگی یہ نہیں کہے گا کہ مجھے بارش ہونے کا یقین ہے۔

پھر اگر تصدیق میں جانبِ مخالف کا احتمال نہیں تو یہ تصدیق ”اعتقاد“ و ”جزم“ کہلائے گی جیسے کسی نے اپنی عقل سے یہ سمجھا کہ اسلام ہی دینِ برحق ہے تو اس کا یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ اس کے خلاف سننا تک گوارا نہیں کرتا تو یہ مذکورہ ادراک اعتقاد کہلاتا ہے کہ میرا اعتقاد ہے کہ اسلام ہی دینِ برحق ہے۔ پھر یہ اعتقاد اگر واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ اعتقاد جہل مرکب کہلائے گا جیسے کسی نے اپنی عقل کے ادراک سے یہ سمجھا کہ نبی بشر نہیں ہوتا چونکہ یہ اعتقاد نفس الامر کے خلاف ہے اس لئے یہ اعتقاد جہل مرکب ہوگا اور کہا جائے گا کہ یہ شخص نبی کے بشر نہ ہونے کا اعتقاد رکھنے والا جہل مرکب میں مبتلا ہے۔ اور اگر اس کا اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل سے اعتقاد مذکور زائل اور ختم ہو سکتا ہے یا نہیں اول صورت میں ایسے اعتقاد کو ”تقلید“ کہیں گے جیسے ایک شخص کا دوسرے شخص کی اتباع کرنا، کہ وہ اپنے متبوع کے بارے میں حسن ظن رکھتا ہے کسی چیز کے حلال یا حرام یا مکروہ یا مستحب کے بارے میں کہ متبوع اگر کسی چیز کو حلال، حرام وغیرہ کہے تو یہ تابع بھی ایسا ہی اعتقاد رکھے، تو یہ تقلید کہلاتا ہے مگر اس میں امکان ہے کہ آئندہ اس کے سامنے اس کے اعتقاد کے خلاف کوئی دلیل یعنی اسی متبوع کا دوسرا قول آجائے جس کی وجہ سے پہلا اعتقاد تابع کا زائل ہو جائے۔

اور اگر ثانی صورت ہے یعنی اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے اور تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتا تو یہ تصدیق و اعتقاد ”یقین“ کہلائے گا۔ پھر اس یقین کی تین قسمیں ہیں (۱) حق یقین (۲) علم یقین (۳) عین یقین۔ تو اس تمہید کا خلاصہ یہ نکلا کہ عقل کے ادراک کی اولاد و قسمیں ہیں (۱) تصور (۲) تصدیق۔ پھر تصدیق کی چار

تسمیں ہیں (۱) ظن (۲) جہل مرکب (۳) تقلید (۴) یقین۔ یقین کے علاوہ باقی جو تصدیق کی اقسام ہیں یعنی ظن، جہل مرکب اور تقلید یہ سب تصدیقات غیر یقینیہ کہلاتی ہیں۔

اس تمہید کے بعد شارح کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ علم کی مذکورہ تعریف حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہے اور تعریف میں مذکور لفظ ”یتجلی“ بمعنی ”ینکشف“ کے ہے اور یہ مطلق ہے انکشاف تام اور انکشاف ناقص دونوں کو شامل ہے، اسی بناء پر مذکورہ علم کی تعریف عقل کے ادراک تصور کو اور تصدیق یقینی کو کہ جس میں انکشاف تام ہوتا ہے اور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب، تقلید کہ جن میں انکشاف ناقص ہوتا ہے سب کو شامل ہو جائے گی۔ جبکہ حکماء صرف عقل کے ادراک یعنی تعقل کو علم قرار دیتے ہیں اور حواس کے ادراک یعنی احساس کو ”علم“ قرار نہیں دیتے اور متکلمین دونوں کے ادراک کو ”علم“ کہتے ہیں۔

فانہ: ادراك الحواس۔ حواس سے حواس ظاہرہ مراد ہیں اس لئے کہ اشاعرہ حواس باطنیہ یعنی حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ، وغیرہ قوی باطنہ کا وجود نہیں مانتے۔ نیز ادراک کی اضافت حواس اور عقل کی جانب ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل مدرک (بالکسر) ہیں، بلکہ انسان ہی مدرک ہے جو حواس یا عقل کے ذریعہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے اور انسان ہی کو لفظ ”نفس“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ رہے حواس و عقل یہ دونوں المدرک ہیں، لہذا ادراک کی اضافت دونوں (حواس و عقل) کی طرف ”اضافۃ الشی الی فاعلہ“ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ ”اضافۃ الشی الی الہ“ کے قبیل سے ہے۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةٌ تَوْجِبُ تَمَيُّزًا لَا يَحْتَمِلُ النَّقِیْضُ فَالْهَ، وَ اِنْ كَانَ شَامِلًا لِادْرَاكِ الْحَوَاسِّ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ التَّقْيِیْدِ بِالْمَعْنَى وَلِلتَّصَوُّرَاتِ بِنَاءً عَلَى اَنَّهَا لَا نَقَائِضَ لَهَا عَلَى مَا زَعَمُوا لِكِنَّهٗ لَا يَشْمَلُ غَيْرَ الْيَقِیْنِیَّاتِ مِنَ التَّصَدِیْقَاتِ هَذَا وَلٰكِنْ یَنْبَغِیْ اَنْ یُّحْمَلَ التَّجَلُّیُّ عَلَى الْاِنْكِشَافِ الْعَامِ الَّذِی لَا یَشْمَلُ الظَّنَّ لِاَنَّ الْعِلْمَ عِنْدَهُمْ مُقَابِلٌ لِلظَّنِّ۔

ترجمہ: بخلاف ان (اشاعرہ) کے اس قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جو ایسی تمیز کو ثابت کرے کہ جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو۔ پس یہ تعریف اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو بناء کرتے ہوئے معانی کے ساتھ مقید نہ کرتے ہوئے اور (شامل ہے) تصورات کو، بناء کرتے ہوئے اس پر کہ تصورات کی نقیض نہیں ہے جیسا کہ مناطہ نے گمان کیا ہے، لیکن یہ (تعریف ثانی) شامل نہیں ہے تصدیقات میں سے غیر یقینیات کو۔ یہ محفوظ کرلو۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ (پہلی تعریف میں) ”یتجلی“ کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا، اس لئے کہ علم ان (اشاعرہ) کے نزدیک ”ظن“ کا مقابل ہے۔

قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمیزاً الخ، ہاں سے شارح علم کی دوسری تعریف (جو بعض اشاعرہ نے کی ہے)

کے فوائد قیود ذکر فرما رہے ہیں۔ نیز درمیان میں ”وان كان شاملاً لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني“ سے ایک شبہ کا ازالہ بھی کیا ہے اور آخر میں ”ولكن ينبغي ان يحمل الخ“ سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے۔

دوسری تعریف علم کی جو بعض اشاعرہ نے کی ہے جو شارح کے ہاں مختار بھی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ”صفة توجب تميزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض“ کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے ذہن میں معانی ایسے طور پر منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہو جائیں کہ نقیض کا احتمال نہ رکھیں۔

شبہ: معانی ان موجودات کو کہتے ہیں کہ جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ نہیں ہوتا، تو جب علم ایک ایسی صفت کا نام ہے کہ جس کے ذریعہ معانی غیر محسوسہ کا انکشاف ہوتا ہے نہ کہ محسوسات کا، تو حواس ظاہرہ کے ادراک سے جو محسوسات کا انکشاف ہوتا ہے تو آپ کی مذکورہ علم کی تعریف کی رو سے وہ علم نہ ہوا حالانکہ خود شیخ اشعریؒ کے نزدیک حواس ظاہرہ کے ادراک کا نام بھی علم ہے جس طرح شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کے ہاں حواس ظاہرہ کے ادراک کا نام بھی علم ہے تو آپ کی مذکورہ علم کی تعریف جامع نہ ہوئی۔

ازالہ: متاخرین نے جن میں خود شارحؒ بھی داخل ہیں علم کی تعریف میں جو ”بین المعاني“ کی قید ہے اس کو حذف کر کے صرف ان الفاظ پر اکتفاء کیا ہے ”صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض“ کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے وہ شی کو ذہن میں منکشف اور ماسوا سے ممتاز کر دے کہ نقیض کا احتمال نہ رکھے۔ اب وہ شی خواہ محسوسات کے قبیل سے ہو یا معانی غیر محسوسات کے قبیل سے ہو۔ لہذا حواس اور عقل دونوں کے ادراک میں شی ذہن میں منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتی ہے اس لئے دونوں کے ادراک کا نام علم ہے۔

”لا يحتمل النقيض“ یہ قید ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تصورات کی نقیض نہیں ہوتی، تصورات کو شامل ہوگی کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ تصورات نسبت سے خالی ہونے کی بناء پر مفرد ہوتے ہیں اور مفردات کی نقیض نہیں ہوا کرتی ”علی ما زعموا“ صیغہ تریض ہے اس قول کے غیر مختار ہونے کی طرف اشارہ ہے اس کے برخلاف دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ تعریف (ثانی) تصورات کو شامل نہیں کیونکہ تصورات کی نقیض ہوتی ہے اس لئے مناطقہ کہتے ہیں ”نقيضا المتساويين متساويان“ متساویان سے مراد دو کلیاں ہیں اور کلیات مفردات کے قبیل سے ہیں اور مفردات کی نقیض ہوتی ہے۔ بہر حال یہ قید ”لا يحتمل النقيض“ بعض لوگوں کے ہاں تصورات کو شامل ہوگی اور بعض کے ہاں نہیں۔ اور اسی طرح یہ قید تصدیق یقینی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس (تصدیق یقینی) میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا۔ البتہ تصدیق کی باقی اقسام، ظن، جہل مرکب اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی کیونکہ یہ نقیض کا احتمال رکھتی ہیں۔ ظن تو فی الحال

نقیض کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ ظن اس تصدیق کو کہتے ہیں کہ جو نقیض کا احتمال رکھے، جہل مرکب اور تقلید اگرچہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے تاہم آئندہ نقیض کا ان میں احتمال ہے بایں طور کہ تھکیک مشکک وغیرہ سے یہ اعتقاد جو جہل یا تقلید کے درجہ میں ہے زائل ہو جائے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے، اس لئے ”لا یحتمل النقیض“ کی عبارت (ظن، جہل مرکب اور تقلید) کو شامل نہ ہوگی۔

اعتراض: ولكن ينبغي الخ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ تصدیقات غیر یقینیہ (ظن، جہل مرکب، تقلید) آیا علم ہیں یا علم نہیں۔ اگر علم ہیں تو پھر تعریف ثانی ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے علم کی تعریف جامع نہ ہوئی کیونکہ مذکورہ تینوں نقیض کا احتمال رکھتے ہیں۔ اور اگر علم نہیں ہیں تو پھر پہلی تعریف ان کو شامل ہونے کی وجہ سے مانع نہ ہوئی، حالانکہ تعریف کا جامع و مانع ہونا ضروری ہے۔

جواب: شارح کے نزدیک مختار تعریف ثانی ہے اور تعریف اول میں ”یتجلی“ اگرچہ مطلق انکشاف کے معنی میں آتا ہے تاہم یہاں اس انکشاف سے انکشاف تام مراد ہے جو فرد کا کل ہے، تو شارح نے اول تعریف میں یہی تاویل کر کے اس کو تعریف ثانی کی طرف لوٹا دیا ہے۔ تو اب دونوں تعریفیں مآل کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گی یعنی جس طرح تعریف ثانی تصدیقات غیر یقینیہ (ظن، جہل مرکب، تقلید) کو شامل نہیں اسی طرح اب تعریف اول بھی تصدیقات غیر یقینیہ (ظن، جہل مرکب، تقلید) کو شامل نہ ہوگی۔ تو تصدیقات غیر یقینیہ علم نہیں ہیں اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے اور ظن وہ تصدیق ہے کہ جس میں نقیض کا احتمال ہو۔ اور اس کے مقابل ”علم“ سے مراد وہ تصدیق ہوگی کہ جو نقیض کا احتمال نہ رکھے نہ فی الحال اور نہ فی المآل اور ایسی تصدیق یقین ہے۔ لہذا ”علم“ یقین کے معنی میں ہوا اور تصدیقات غیر یقینیہ علم سے خارج ہوئیں لہذا دونوں تعریفیں جامع و مانع ہوئیں۔

لِلْخَلْقِ اَيُّ الْمَخْلُوقِ مِنَ الْمَلَكِ وَالْاِنْسِ وَالْجِنِّ بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالٰى فَانَّهُ لِذَاتِهِ لَا بِسَبَبٍ مِنَ الْاَسْبَابِ ثَلَاثَةُ الْخَوَاسِّ السَّلِيْمَةُ وَالْخَبْرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ بِحُكْمِ الْاِسْتِقْرَاءِ وَوَجْهُ الضُّبُوطِ اِنَّ السَّبَبَ اِنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ فَالْخَبْرُ الصَّادِقُ وَاِلَّا فَاِنْ كَانَ اِلَهٌ غَيْرُ مُتْرَكٍ فَالْخَوَاسُّ وَاِلَّا فَالْعَقْلُ۔

ترجمہ: (اور علم کے اسباب) مخلوق کے لئے یعنی فرشتہ اور انسان اور جن کے لئے، بخلاف حق تعالیٰ کے علم کے، اس لئے کہ وہ ذاتی ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے۔ تین ہیں، حواسِ سلیمہ، خبر صادق اور عقل۔ استقراء کے حکم سے اور وجہ ضبط (حصر) یہ ہے کہ سبب اگر (مدبرک سے) خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ الہ غیر مدبرک ہو تو وہ حواس ہیں ورنہ پھر عقل ہے۔

قولہ للخلق اى المخلوق من الملك الخ یہ (للخلق) ماتن کے قول ”اسباب العلم“ میں ”العلم“ کی صفت ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے ”اسباب العلم الحاصل للخلق ثلثة“ کہ مخلوق کو حاصل ہونے والے علم کے

اسباب تین ہیں (حواسِ سلیمہ، خبر صادق اور عقل)۔ شارح نے خلق کے بعد مخلوق کہہ کر اشارہ کر دیا کہ مصدر (الخلق) اسم مفعول کے معنی میں ہے اور من الملك الخ میں ”من“ بیانیہ ہے اور المخلوق کا بیان ہے اور مخلوق سے مراد ذوی العقول مخلوق ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ذوی العقول مخلوق یہی تین ہیں انسان، فرشتہ، جن۔

فانہ لذاتہ الخ شارح فرماتے ہیں کہ اللہ کا علم ذاتی ہے علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے متصف ہونے میں اس کی ذات کے علاوہ کسی چیز کا دخل نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی دلیل استقراء ہے یعنی اگر تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم ہوتا تو تلاش و تتبع سے پایا جاتا مگر تلاش کے بعد کوئی اور سبب علم نہیں پایا گیا تو معلوم ہوا کہ بس یہی علم کے تین سبب ہیں کوئی اور نہیں۔

”وجه الضبط الخ“ سے شارح تینوں اسباب کی وجہ حصر بیان فرما رہے ہیں کہ سبب علم دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مد رک سے خارج ہوگا یا نہیں، اگر خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر خارج نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ الہ ادراک ہوگا مد رک نہیں ہوگا یا الہ ادراک نہیں ہوگا بلکہ مد رک ہوگا اول صورت میں کہ جب وہ الہ ادراک ہو مد رک نہ ہو تو وہ حواس ہیں اور ثانی صورت میں کہ جب وہ الہ ادراک نہ ہو بلکہ مد رک ہو تو ”عقل“ ہے۔ یہاں شارح نے علی سبیل التسامع عقل کو مد رک قرار دیا ہے حالانکہ متکلمین کا یہ مذہب ہے کہ حواس اور عقل دونوں الہ ادراک ہیں اور مد رک انسان ہے جس کو نفسِ ناطقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

فَإِنَّ قِيلَ السَّبَبُ الْمُؤَثِّرُ فِي الْعُلُومِ كُلِّهَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّهَا بِخَلْقِهِ وَإِيجَادِهِ مِنْ غَيْرِ تَأْثِيرٍ لِلْحَاسَةِ وَالْخَبَرِ وَالْعَقْلِ وَالسَّبَبُ الظَّاهِرِيُّ كَالنَّارِ لِإِلْخِرَاقِ هُوَ الْعَقْلُ لَا غَيْرُ وَإِنَّمَا الْحَوَاسُ وَالْأَخْبَارُ الْأَلَاءُ وَطُرُقُ فِي الْإِدْرَاكِ وَالسَّبَبُ الْمُفْضِي فِي الْجُمْلَةِ بَأَنَّ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى فِينَا الْعِلْمَ مَعَهُ بِطَرِيقِ جَوْرِي الْعَادَةِ لِيَشْمَلَ الْمُتَدْرِكَ كَالْعَقْلِ وَالْأَلَّةِ كَالْحِسِّ وَالطَّرِيقِ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلَاثَةِ بَلْ هُنَا أَشْيَاءُ أُخَرُ مِثْلُ الْوَجْدَانِ وَالْحَدْسِ وَالشَّجَرَةِ وَنَظِيرِ الْعَقْلِ بِمَعْنَى تَرْيِيبِ الْمَبَادِي وَالْمُقَدَّمَاتِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ وہ سبب جو تمام علوم میں مؤثر ہے وہ اللہ تعالیٰ ہیں اس لئے کہ (سارے) علوم اس کے خلق اور اس کے ایجاد کے سبب سے ہیں حاسہ اور خبر اور عقل کی تاثیر کے بغیر ہیں۔ اور سبب ظاہری جیسے آگ احراق (جلانے) کے لئے ہے وہ صرف عقل ہے نہ کہ غیر۔ اور حواس اور اخبار صرف ادراک کے آلات اور طُرُق ہیں۔ اور سبب مُفْضِي فی الجملة بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہمارے اندر علم کا خلق (حی کا علم) فرمادے تاکہ (یہ سبب) شامل ہو جائے مد رک کو جیسے عقل ہے اور آلہ کو جیسے حس ہے اور طریق کو جیسے خبر ہے (لہذا سبب فی الجملة) تین

میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں جیسے وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر عقل جو مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں ہے۔

قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم الخ اس عبارت میں ایک اعتراض کا ذکر ہے جس کا جواب آگے آنے والی عبارت میں آئے گا۔

اعتراض: حاصل اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے علم کے اسباب کو جو تین میں منحصر کیا ہے یہ انحصار درست نہیں۔ اس لئے کہ سبب کے معنی میں تین احتمال ہیں (۱) سبب سے مراد سبب حقیقی ہو۔ (۲) سبب سے مراد سبب ظاہری ہو کہ جس کی طرف عرف و لغت میں فعل کا صدور منسوب ہوتا ہے جیسے جلانے کے لئے آگ ظاہری سبب ہے۔ (۳) سبب سے مراد سبب فی الجملہ ہو۔ یہ سبب کے کل تین معنی ہیں کسی معنی و احتمال کے اعتبار سے ماتن کا تین میں انحصار کرنا درست نہیں ہے اول معنی کے اعتبار سے اس لئے درست نہیں کہ تمام علوم کا سبب حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہیں جو محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور موجود کرنے سے حاصل ہوتے ہیں ان میں حواس، خبر اور عقل کو دخل نہیں۔ لہذا مذکورہ اسباب ثلاثہ میں سے کوئی سبب بھی حقیقی نہیں ہے، مانی معنی کے اعتبار سے انحصار اس لئے درست نہیں کہ سبب ظاہری علم کا صرف عقل ہے نہ کہ کوئی اور۔

رہے حواس اور اخبار یعنی آلات اور طریق یہ دونوں وسیلہ اور ذریعہ ہیں کیونکہ حواس کے بعد اور خبر کے بعد بغیر عقل کے علم کا حاصل ہو جانا متحقق نہیں ہو سکتا، پھر جیسے حواس، وسیلہ اور ذریعہ ہیں اسی طرح ”طریق“ بھی ایسا ذریعہ ہے کہ جس میں پہلے کوئی راہ گیر گزر چکا ہو، طریق کے معنی بھی راستہ کے ہیں کہ جس میں راہ گیر گزرا کرتے ہیں اور خبر جب خبر دینا ہے تو اس خبر کے ذریعہ سے کہ جس کی خبر دی گئی ہے اس کا علم حاصل ہوگا مگر خبر کو یہ علم پہلے سے حاصل ہے گویا کہ مجر اس راستہ کو پہلے طے کر چکا ہے۔ بہر حال اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے پھر بھی تین میں حصر کرنا غلط ہے۔ ثالث معنی کے اعتبار سے بھی تین میں انحصار درست نہیں ہے اس لئے کہ سبب فی الجملہ کہ جس کے پائے جانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق فی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں صرف تین ہی نہیں بلکہ تین کے علاوہ اور بھی اسباب ہیں جیسے وجدان، حدس، تجربہ، نظر عقل وغیرہ۔ ان کے پائے جانے کے وقت بھی اللہ تعالیٰ علم پیدا فرما دیتے ہیں لہذا اسباب علم کو صرف تین میں منحصر کرنا درست نہ ہوا۔

فائدہ: وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر عقل سے بھی انسان کو علم حاصل ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کی تعریف یہ ہے۔

وجدان: وجدان ایسی قوت ہے کہ جس کے ذریعہ ان معانی کا ادراک ہوتا ہے جو بد رک کے بدن کے ساتھ قائم ہیں جیسے غم اور فرح و سرور اور پیاس وغیرہ۔

حدس: حدس وہ قوت ہے کہ جس کے ذریعہ مطلوب علمی کی طرف بغیر تفکر کے ذہن منتقل ہو جائے۔

تجربہ: اسباب کی وجہ سے مسبب کے مشاہدہ کا تکرار، جیسے زہر سے موت کا واقع ہو جانا ہے وغیرہ۔

نظری عقل: نظر عقل وہ مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے معلومات سے مجہولات کو حاصل کرنے کے لئے یعنی جن معلوم تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو، انہیں معرّف کہتے ہیں اور جن معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو تو انہیں دلیل کہتے ہیں اور معرف کے اجزاء یعنی معلوم تصورات اور دلیل کے اجزاء یعنی معلوم تصدیقات کو مبادی کہتے ہیں اور صرف دلیل کے اجزاء کو مقدمات کہتے ہیں۔ لہذا آدمی کو جو بھوک و پیاس کا احساس ہوتا ہے یہ از قبیل وجدان ہے اور چاند کا سورج سے روشنی حاصل کرنا از قبیل حدیثیات ہے اور سقمونیا مسہل ہے (سقمونیا کی تفصیل آگے جواب میں آ رہی ہے وہاں ملاحظہ کریں) یہ تجربات میں سے ہے اور عالم حادث ہے یہ نظریات میں سے ہے۔

قُلْنَا هَذَا عَلَى عَادَةِ الْمَشَاتِخِ فِي الْأَقْتَصَارِ عَلَى الْمَقَاصِدِ وَالْأَعْرَاضِ عَنْ تَلَفِيفَاتِ الْفَلَاسِفَةِ فَإِنَّهُمْ لَمَّا وَجَدُوا بَعْضَ الْأَدْرَاكَاتِ حَاصِلَةً عَقِيبَ اسْتِعْمَالِ الْخَوَاسِ الظَّاهِرَةِ الَّتِي لَا شَكَّ فِيهَا سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ ذَوِي الْعُقُولِ أَوْ غَيْرِهِمْ جَعَلُوا الْخَوَاسِ أَحَدَ الْأَسْبَابِ وَلَمَّا كَانَ مُعْظَمُ الْمَعْلُومَاتِ الدِّيْنِيَّةِ مُسْتَفَادًا مِنَ الْخَبَرِ الصَّادِقِ جَعَلُوا سَبَبًا آخَرَ وَلَمَّا لَمْ يَنْبُتْ عَنْدهُمْ الْخَوَاسِ الْبَاطِنَةُ الْمُسَمَّاةُ بِالْحِسِّ الْمُشْتَرَكِ وَالْخَيَالِ وَالْوَهْمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ لَهُمْ غَرَضٌ بِتَفَاصِيلِ الْحَدِثِيَّاتِ وَالتَّجَرُّبِيَّاتِ وَالْبَدِئِيَّاتِ وَالنَّظَرِيَّاتِ وَكَانَ مَرْجِعُ الْكُلِّ إِلَى الْعَقْلِ جَعَلُوهُ سَبَبًا ثَالِثًا يُقْضَى إِلَى الْعِلْمِ بِمُجَرَّدِ الصِّفَاتِ أَوْ بِالنَّضْمَامِ حَدْسٍ أَوْ تَجَرُّبٍ أَوْ تَرْتِيبِ مُفْلَمَاتٍ فَجَعَلُوا السَّبَبَ فِي الْعِلْمِ بَانَ لَنَا جَوْعًا وَعَطَشًا وَأَنَّ الْكُلَّ أَكْثَرُ مِنَ الْجُزْءِ وَأَنَّ نُورَ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنَ الشَّمْسِ وَأَنَّ السَّقْمُونِيَّاءَ مُسَهِّلٌ وَأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ هُوَ الْعَقْلُ وَإِنْ كَانَ فِي الْبَعْضِ بِاسْتِعَانَةٍ مِنَ الْحِسِّ۔

ترجمہ: ہم جواب دیں گے کہ یہ (اسباب علم کا تین ہوتا) مشاتخ کی عادت کے مطابق ہے مقاصد پر اکتفاء کرنے میں اور فلاسفہ کی باریکیوں سے اعراض کرنے میں، اس لئے کہ انہوں نے جب بعض ادراکات کو ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے ہوئے پایا کہ جن میں کوئی شک نہیں ہے خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا ان کے غیر کے۔ تو انہوں نے حواس کو اسباب میں سے ایک سبب (علم کا) قرار دیا۔ اور جب کہ معلومات دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے مستفاد ہے تو مشاتخ نے خبر صادق کو (علم کا) دوسرا سبب قرار دیا اور جبکہ مشاتخ کے نزدیک حواس باطنہ کہ جن کا نام حس مشترک اور خیال اور وہم اور اس کے علاوہ (جن کا وجود) ثابت نہیں ہے۔ اور مشاتخ کی کوئی غرض متعلق نہ ہوئی حدیثیات، تجربات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیل سے۔ اور ان سبب کا مرجع عقل ہے۔ تو انہوں نے عقل کو تیسرا سبب قرار دیا جو

مَفْضٰی الٰی العِلْمَ ہے محض التفات سے یا حدس یا تجربہ کے انضمام سے یا مقدمات کی ترتیب سے تو انہوں نے علم کا سبب بنا دیا، بایں طور کہ ہمیں بھوک اور پیاس لگی اور (اس بات کا علم کہ) کُل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور (اس بات کا علم کہ) چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے اور (اس بات کا علم کہ) سقونیا دست آور ہے اور (اس بات کا علم کہ) عالم حادث ہے (سبب) عقل کو قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض چیزوں میں علم جس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

قوله قلنا هذا علیٰ عادة المشائخ الخ یہاں سے شارح سابقہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم سبب کا تیسرا معنی مراد لیتے ہیں کہ سبب سے مراد سبب فی الجملہ ہے اگرچہ اسباب فی الجملہ بحسب الدقیق زیادہ ہیں لیکن مشائخ نے تقریباً ضبط کرنے کے لئے تین میں حصر کر دیا، اسی وجہ سے ماتن کا کلام فلاسفہ کی لائینی اور غیر مفید باریکیوں پر مبنی نہیں بلکہ مشائخ متقدمین کی عادت پر مبنی ہے اور متقدمین کی عادت انہی چیزوں پر اکتفاء کرنے کی تھی کہ جن کا ثبوت قطعی ہو۔ اور اصل و مرجع بھی ہو اور متعارف بھی ہو چنانچہ مشائخ نے دیکھا کہ بعض چیزوں کا ادراک حواسِ ظاہرہ کے استعمال سے بھی حاصل ہوتا ہے تو انہوں نے حواسِ ظاہرہ کو علم کا مستقل سبب قرار دیا خواہ وہ ”حواس“ ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے، اس لئے حواس کو عقل میں سے شمار نہیں کیا جائے گا کیونکہ حیوانات عاقل نہیں ہیں۔ پھر مشائخ نے دیکھا کہ معلوماتِ دیدیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے حاصل ہوتا ہے تو انہوں نے خبر صادق کو علم کا دوسرا سبب قرار دیا۔ رہے حواسِ باطنہ جیسے حس مشترک، خیال، وہم وغیرہ کہ جن کو فلاسفہ مانتے ہیں مشائخ کے ہاں وہ ثابت ہی نہیں ہیں۔ اور حدسیات، تجربیات، بدہیات، نظریات کی تفصیل سے مشائخ کی نہ کوئی غرض واسطہ ہے اور نہ ہی ان سے کوئی دلچسپی ہے پھر چونکہ ان سب چیزوں کا مرجع عقل ہے اس لئے مشائخ نے عقل کو علم کا تیسرا سبب قرار دیا۔ بدہیات میں محض التفات سے اور حدسیات میں حدس کے انضمام سے اور تجربیات میں تجربہ اور نظریات میں مقدمات کو ترتیب دینے سے علم کا سبب بنتی ہیں۔

شارح نے چند مثالیں ذکر کی ہیں ”ان لنا جو غما و عطشاً“ یہ وجدان کی مثال ہے اور یہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کا مد رک وہم ہے مگر اس کو وجدانیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں چونکہ متکلمین کے ہاں وہم کا ثبوت نہیں ہے اس لئے اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

”ان الكل اعظم من الجزء“ یہ بدیہی کی مثال ہے کہ کُل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔

”ان القمر مستفاد من الشمس“ یہ حدس کی مثال ہے کیونکہ چاند کی روشنی کی کمی و بیشی سورج کے قرب و بعد کے اعتبار سے ہے اور چاند کے اس حصہ کا نورانی ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسرے حصہ کا تاریک ہونا اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے۔

”ان السقمونیا مسهل“ یہ تجربی کی مثال ہے ایک گھاس کا دودھ ہے جو خشک ہو کر جم جاتا ہے جس میں حرارت شدیدہ ہوتی ہے لیکن اس کو مصلحات سے ملا کر استعمال کیا جاتا ہے جو صفراء کو خارج کر دیتا ہے صفراء کا جب غلبہ پیدا ہوتا ہے تو ایک مرض پیدا ہو جاتا ہے جس کو یرقان کہتے ہیں۔

”ان العالم حادث“ یہ نظری کی مثال ہے۔ ولما لم یثبت الخ یہ شرط ہے اور جعلوه سبباً ثالثاً اس کی جزاء ہے۔

فَالْحَوَاسُ جَمْعُ حَاسَةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ خَمْسٌ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِالضَّرُورَةِ بِوُجُودِهَا وَأَمَّا الْحَوَاسُ الْبَاطِنَةُ الَّتِي تُثَبِّتُهَا الْفَلَاسِفَةُ فَلَا تَحْمِلُ دَلِيلُهَا عَلَى الْأَصُولِ الْإِسْلَامِيَّةِ السَّمْعُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُودَعَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ فِي مَقْعَرِ الصِّمَاحِ تُدْرِكُ بِهَا الْأَصْوَاتُ بِطَرِيقِ وَصُولِ الْهُوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوْتِ إِلَى الصِّمَاحِ بِمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الْإِدْرَاكَ فِي النَّفْسِ عِنْدَ ذَلِكَ۔

ترجمہ: پس حواس، حاسہ کی جمع ہے جو قوت کے معنی میں ہے۔ پانچ ہیں بایں معنی کہ عقل بدہایت ان کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے اور بہر حال حواس باطنہ کہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں ان کے (ثبوت کے) دلائل اسلامی اصولوں کے مطابق تام نہیں ہیں (ان حواس خمسہ میں سے ایک) سمع ہے اور وہ ایسی قوت ہے کہ جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھوں میں (من جانب اللہ) رکھ دی گئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرمادیتے ہیں۔

قوله فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الخ ما قبل میں اسباب علم کا اجمالی ذکر تھا اب یہاں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ چنانچہ ماتن فرماتے ہیں کہ حواس پانچ ہیں (۱) قوتہ سامعہ (۲) قوتہ باصرہ (۳) قوتہ شامہ (۴) قوتہ ذائقہ (۵) قوتہ لامہ۔

شارح یہاں سے ہر ایک کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں۔ الحواس مبتداء ہے اور خمسہ اس کی خبر ہے، حواس حاسۃ کی جمع ہے جو حاسۃ کا مؤنث ہے حَسَّ يَحْسُ حَسًّا (ض) بمعنی معلوم کرنا، دریافت کرنا، سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اصل میں حاسۃ تھا ادغام کے بعد حاس ہو گیا، حاسۃ صفت ہے اس کا موصوف قوتہ ہے اسی وجہ سے اس (حاسہ) کو مؤنث استعمال کیا گیا ہے۔ بمعنی ”القوة الحاسة“ کہہ کر شارح نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نیز اس (بمعنی القوة الحاسة) سے یہ بھی اشارہ ہے کہ حاسہ سے مراد وہ عضو نہیں ہے کہ جس میں یہ قوت ہوتی ہے مثلاً کان، آنکھ، وغیرہ جیسا کہ عرف عام میں حواس کا اطلاق اعضاء جسمانی پر ہوتا ہے بلکہ ان اعضاء میں جو قوت اور کیفیت ودیعت رکھی گئی ہے اس کا نام حاسہ ہے۔

ماتن کا قول خمسہ یہ ان لوگوں کے خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حواس چار ہیں انہوں نے قوت ذائقہ کو قوت

لامہ کے تحت داخل کیا ہے اسی طرح نظام معتزلی نے کہا ہے حواس چھ ہیں پانچ وہی سابقہ ہیں چھٹی وہ قوت ہے کہ جس سے لذت جماع کا ادراک ہوتا ہے مگر ان کا یہ گمان غلط ہے اس لئے کہ لذت جماع کا ادراک بھی لمس سے حاصل ہوتا ہے۔

”بمعنی ان العقل حاکم بالضرورة بوجودہا“ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: ماتن نے ”فالحواس خمس“ کہا ہے جس میں حواس کا لفظ مطلق ہے یہ حواس ظاہرہ و باطنہ دونوں کو شامل ہے تو معلوم ہوا کہ حواس صرف پانچ نہیں ہیں بلکہ اس سے زائد بھی ہیں تو پھر ماتن کا پانچ میں انحصار کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: ماتن کا مقصد یہ نہیں ہے کہ نفس الامر میں حواس کل پانچ ہیں اس سے زائد نہیں ہیں بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ جو حواس ہمیں معلوم ہیں اور عقل بدیہی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں اور وہ حواس ظاہرہ ہیں۔

رہے حواس باطنہ کہ جن کے ثبوت کے قائل فلاسفہ ہیں مشائخ متکلمین ان کے قائل نہیں ہیں۔ اور جن دلائل سے فلاسفہ حواس باطنہ کو ثابت کرتے ہیں وہ دلائل چونکہ اسلامی اصولوں سے ٹکراتے ہیں اس لئے ان کے وجود کا یقین نہیں کیا جا سکتا، وہ مشائخ متکلمین کے ہاں ثابت ہی نہیں ہیں، لہذا پانچ میں انحصار کرنا درست ہے۔

”السمع و هو قوة مودعة الخ“ ان حواس خمسہ میں سے پہلا حواسہ سمع ہے وہ ایک قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھائے ہوئے پٹھے میں ودیعت رکھ دی گئی ہے، اس قوت کے ذریعہ آوازوں کا ادراک کر لیا جاتا ہے اس ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر جو صوت (آواز) کی کیفیت کے ساتھ متکئیف ہے۔

کان کا سوراخ خالی اور قدرے کشادہ فضاء پر ختم ہوتا ہے اور یہ فضاء ہوا سے بھری ہوئی ہے، کان کے باطن میں ایک پٹھا بچھا ہوا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے آوازوں کے ادراک کی قوت ودیعت رکھی ہے جیسے پانی میں پتھر پھینکنے سے ایک لہر پیدا ہوتی ہے اسی طرح ہوا میں کسی جسم وغیرہ کے ٹکرانے سے بھی ایک لہر پیدا ہوتی ہے جس کے نتیجہ میں ہوا میں ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے وہ کیفیت ”صوت“ کہلاتی ہے پھر اس ہوا کے متصل اور ہوا بھی اس صوتی کیفیت کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے پھر جب یہ کان کے سوراخ میں جو فضاء کی ہوا سے پر ہوتا ہے ٹکراتی ہے تو اس کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت رکھی ہوئی قوت آوازوں کا ادراک کر لیتی ہے۔

”مودعة“ باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی رکھی ہوئی۔ ”عصب“ بمعنی پٹھا جمع اعصاب، یہ ایک سفید جسم ہے جو حرکت کے اعتبار سے بہت نرم ہے ریڑ کی طرح بڑی آسانی سے ادھر سے ادھر مڑ جاتا ہے مگر کٹا بڑی مشکل سے ہے۔ اگر کوئی پٹھا کٹ جائے یا کوئی چیز آ کر اس کے راستہ کو بند کر دے تو اس عضوی جس و حرکت ختم ہو جاتی ہے پھر اس کی وجہ سے ریشہ و فاج جیسے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔ ”مفروش“ (نض) فرشتا سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی بچھایا ہوا۔ ”مفعر“ تفعیر سے اسم ظرف کا صیغہ ہے بمعنی گہرا کرنا۔ اور کان کا اندرونی حصہ بھی گہرا ہوتا ہے تو اس لئے اس کا

معنی ہے اندرونی حصہ۔ صماخ، بمعنی کان کا سوراخ، اللہ تعالیٰ نے کان کے سوراخ کو ٹیڑھا پیدا کیا ہے تاکہ سخت آوازیں اور گرم و ٹھنڈی فاسد ہوائیں پہنچ کر اس کو نقصان نہ پہنچائیں کیونکہ یہ قوت بہت ”ذکی الحس“ ہے۔

”بمعنی اِنَّ اللہ تعالیٰ الخ“ یہاں سے شارحؒ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ حواس خود بخود ادراک کر لیتے ہیں فرمایا نہیں بلکہ یہ سب کچھ عادت الہیہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہے اور ”فی النفس“ کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مدبرِ یک نفس ہے اور حواس اس کے آلات ہیں اور یہ عبارت بعض علماء پر رد ہے جو نفس کے علاوہ حواس کو مدبر رکھتے ہیں۔

فائدہ: ماتنؒ نے حواسِ خمسہ میں سے سب سے پہلے ”حاسہ سمع“ کو بیان کیا ہے کیونکہ یہ قوت ہر جانب سے ادراک کرتی ہے بخلاف بصر کے وہ صرف سامنے سے ادراک کرتی ہے۔ نیز فضائل و کمالات انسانیہ کا مدار بھی سمع پر ہے یہی وجہ ہے کہ نابینا لوگ بڑے بڑے کمالات والے ہوتے ہیں اور جو مطلق بہرے ہیں گویا کہ وہ جانور ہیں۔ نیز قرآن کریم میں ہر جگہ سمع کو بصر پر مقدم کیا ہے جیسے ”وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ“۔ ”إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ الْخ“۔ ”خَتَمَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ“ اور جیسے ”وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَافْتَدَا فَمَا غَنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ“۔ نیز سمع نبوت کی شرط ہے نہ کہ بصر، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی پیغمبر کو بہرہ نہیں پیدا کیا اور انبیاء میں سے ایسے حضرات ہیں کہ جن کو سلب بینائی کا ابتلاء ہوا ہے جیسے حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام۔

وَالْبَصَرُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُّوَدَّعَةٌ فِي الْعَصَبَتَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَفَّيَانِ ثُمَّ تَفْتَرِقَانِ فَتَذْكَبَانِ إِلَى الْعَيْنَيْنِ۔

ترجمہ: اور (حواسِ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ) بصر ہے وہ ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو (دماغ میں) ملے ہوئے ہیں پھر دونوں جدا ہو جاتے ہیں پھر دونوں آنکھوں کی طرف پہنچ جاتے ہیں۔

قولہ والبصر وہی قوت مودعة الخ۔ یہاں سے ماتنؒ دوسرا حاسہ ذکر فرما رہے ہیں وہ حاسہ بصر ہے۔ شارحؒ نے وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ بصر وہ ایک ایسی قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصہ سے دو کھوکھلے پٹھے جو ایک ساتھ آنکھوں کی طرف آتے ہیں اللہ نے ان دونوں پٹھوں میں الوان و اشکال یعنی رنگ اور شکل و صورت وغیرہ کے ادراک کی ایک قوت ودیعت رکھی ہے جو باصرہ کہلاتی ہے یہ دونوں پٹھے دونوں پلکوں کے ”ملتقی“ کے اوپر پہنچ کر آپس میں مل جاتے ہیں اور ہر ایک کی اندرونی رکاوٹ ختم ہو کر دونوں کے لئے ایک ہی جوف رہ جاتا ہے جس کو ”مجمع النورین“ کہتے ہیں پھر وہاں سے دونوں پٹھے ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں جا پہنچتے ہیں، پھر پہنچنے کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہر پٹھا اپنی ہی سمت کی آنکھ میں پہنچتا ہے یعنی دایاں پٹھا دائیں آنکھ میں اور بایاں پٹھا بائیں آنکھ میں پہنچتا ہے اور

بعض حضرات کہتے ہیں کہ دونوں میں تقاطع ہوتا ہے یعنی دایاں پٹھا بائیں آنکھ میں اور بایاں پٹھا دائیں آنکھ میں پہنچتا ہے۔
فائدہ: ”مجوفتین“ اسم مفعول مثنیہ کا صیغہ ہے باب تفعیل سے بمعنی کھوکھلا کرنا۔

اعصاب سب کے سب بے جوف ہیں یعنی کھوکھلے نہیں ہیں اور روح اپنی لطافت کی وجہ سے انہیں نفوذ کر جاتی ہے جیسے سورج کی روشنی پانی میں نفوذ کرتی ہے البتہ صرف آنکھ کے دونوں پٹھے کھوکھلے ہیں اس میں حکمت یہ ہے کہ روح نورانی کا معتد بہ حصہ اس جوف کے ذریعہ دماغ سے آنکھوں تک پہنچ سکے۔

”اللّٰتین تتلاقیان“ بھوؤں کے ملنے کی جگہ پر دونوں پٹھے اس طرح مل جاتے ہیں کہ دونوں کا جوف ایک ہو جاتا ہے اور اس ”ملتقی“ کو ”مجمع النورین“ کہتے ہیں اور اس میں حکمت یہ ہے کہ اس اجتماع سے نور میں قوت پیدا ہو گی۔ اگر ایک پٹھے کو شروع میں کوئی آفت پہنچی تو آنکھ معطل نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات نے یہ حکمت بتائی ہے تاکہ شی مرئی ایک دکھائی دے ورنہ جیسے آدمی کی طرح ایک کے دو دکھائی دیتی۔

تَدْرُكُ بِهَا الْأَضْوَاءُ وَالْأَلْوَانُ وَالْأَشْكَالُ وَالْمَقَادِيرُ وَالْحَرَكَاتُ وَالْحُسْنُ وَالْقُبْحُ وَغَيْرُ ذَلِكَ مِمَّا يَحْلُقُ
 اللَّهُ تَعَالَى إِدْرَاكَهَا فِي النَّفْسِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْقُوَّةُ۔

ترجمہ: ادراک کیا جاتا ہے اس قوت (باصرہ) کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر کا اور حرکات اور حسن و قبح اور اس کے علاوہ کا ان چیزوں میں سے کہ جس کا ادراک نفس میں اللہ تعالیٰ پیدا فرما دے بندہ کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت۔

قولہ تدرک بہا الاضواء الخ قوت باصرہ کے ذریعہ سے روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر اور حرکات اور حسن و قبح وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے جب بندہ اس قوت کو استعمال میں لاتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ مذکورہ چیزوں کا ادراک بندہ میں پیدا فرما دیتے ہیں۔

”اضواء“ ضوؤ کی جمع ہے بمعنی روشنی، ضوؤ اور نور دونوں مترادف ہیں۔ ”الوان“ لون کی جمع ہے بمعنی رنگ جو جسم کی ایک صفت ہے۔ ”اشکال“ شکل کی جمع ہے شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے اور مقدار جس کی ترجہانی طول، عرض، عمق سے کی جاتی ہے۔ ”والحسن و القبح“ حسن و قبح کا ادراک بھی اسی قوت باصرہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ حسن و قبح جو مدرک بالعقل ہیں وہ یہاں مراد نہیں جیسے صفت کمال و نقصان، ثواب و عقاب وغیرہ ان کو آنکھ سے نہیں دیکھا جاتا۔ یہاں حسن و قبح سے مراد خلقت کا تناسب و عدم تناسب ہے یعنی شکل کا جب لون (رنگ) سے ملاپ ہوتا ہے تو اس سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو خلقت سے تعبیر کرتے ہیں اس خلقت کا اعتدال و تناسب حسن ہے اور عدم تناسب و اعتدال قبح ہے اسی حسن و قبح کا مشاہدہ آنکھ سے ہوتا ہے۔

وَالشَّمُّ وَهِيَ قُوَّةٌ مُودَعَةٌ فِي الرَّائِدَتَيْنِ النَّابِتَيْنِ فِي مُقَدِّمِ الدِّمَاغِ الشَّيْهَتَيْنِ بِحُلْمَتِي الْفَدَى تُذَرِّكُ بِهَا الرُّوَانِجَ بِطَرِيقِ وَصُولِ الْهُوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ ذِي الرَّائِحَةِ إِلَى الْخَيْشُومِ۔

ترجمہ: اور (حواس میں سے تیسرا حاسہ) شَم ہے وہ ایسی قوت ہے کہ جس کو ان دو گوشت کے ٹکڑوں میں ودیعت رکھ دیا گیا ہے جو مقدم دماغ میں اُگتے ہیں جو پستان کے دونوں سروں کے مشابہ ہیں اس (قوت) کے ذریعہ بوؤں کا ادراک ہو جاتا ہے اس ہوا کے خیشوم تک پہنچنے کے طریقہ پر جو بو والی چیز کی کیفیت کے ساتھ متکیف ہے۔

والشم وهي قوة مودعة الخ حواس میں سے تیسرے حاسہ ”شم“ کا ذکر فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دماغ کے اگلے حصہ کے اندر دو گوشت کے ایسے ٹکڑے رکھے ہیں جو سر پستان کے مثل ہیں جب بوؤں سے ہوا متکیف ہوتی ہے اور وہ ہوائی ناک کے بانسے سے ٹکراتی ہے تو اللہ تعالیٰ مذکورہ قوت جس کو ”شم“ کہتے ہیں بوؤں کا خلق فرمادیتے ہیں۔
”خیشوم“ بمعنی ناک کا بانسہ، ”رائحہ“ رائح کا مؤنث ہے بمعنی جو جمع روائح اور رائحات۔ ذی

الرائحة۔ بو والی چیز۔

وَالذُّوقُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبِئَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ عَلَى جِرْمِ اللِّسَانِ يُذَرِّكُ بِهَا الطَّعْمُومَ بِمُخَالَطَةِ الرُّطُوبَةِ اللَّعَابِيَّةِ الَّتِي فِي الْفَمِ بِالْمَطْعُومِ وَوُصُولِهَا إِلَى الْعَصَبِ۔

ترجمہ: اور (حواس میں سے چوتھا حاسہ) ذوق ہے وہ ایسی قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں کہ جو زبان کے جرم پر بچھا ہوا ہے اس کے ذریعہ ذائقوں کا ادراک کیا جاتا ہے اس رطوبت لعابیہ کے ملنے کی وجہ سے جو منہ میں ہے مطعوم (کھائی جانے والی چیز) کے ساتھ اور اس کے پہنچنے کی وجہ سے پٹھے کی طرف۔

قولہ والذوق وهي قوة منبئة الخ یہاں سے چوتھے حاسہ کا ذکر فرما رہے ہیں وہ ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے جرم لسان پر پھیلا دیا ہے کہ جب مطعومات (کھائی جانے والی چیزوں) سے ملا ہو لعاب اور رطوبت اس پٹھے پر جاتا ہے تو پھر ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے۔

”منبئة“ یہ منتشرہ کے معنی میں ہے، صیغہ اسم فاعل ہے۔ شارح نے ”ذوق“ اور ”لمس“ میں ”انبثا“ اور باقی تین میں ”ایدا“ کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ان دونوں کا محل نسبت باقی تینوں کے وسیع ہے اس لئے وہاں ”مودعة“ کہنا مناسب تھا اور یہاں ”منبئة“۔

”جرم“ بالكسر بمعنی جسم، اس کا اطلاق عموماً اجسام لطیفہ پر ہوتا ہے۔ پھر بعض حضرات کا کہنا ہے کہ لعاب سے ذائقوں کا احساس ہوتا ہے اور لعاب کو متکیف کرنے والی چیز مطعوم ہے اور بعض حضرات کا یہ کہنا ہے کہ جب مطعوم کے اجزاء لطیفہ لعاب سے ملتے ہیں اور اس لعاب کی معونت سے مطعوم کے اجزاء لطیفہ بچے ہوئے پٹھے پر پہنچتے ہیں

تو ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے تو محسوس اجزاء لطیفہ ہیں نہ کہ لعاب۔

وَاللَّمْسُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبِئَةٌ فِي جَمِيعِ الْبَدَنِ تُدْرِكُ بِهَا الْحَرَارَةُ وَالْبُرُودَةُ وَالرُّطُوبَةُ وَالْيَبُوسَةُ وَنَحْوُ ذَلِكَ عِنْدَ التَّمَاسِّ وَالْإِتِّصَالِ بِهِ۔

ترجمہ: اور (حواس میں سے پانچواں حاسہ) لمس ہے اور یہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے جس کے ذریعہ حرارت اور سردت اور رطوبت اور بیہوشی اور اس کے مثل کا ادراک کیا جاتا ہے چھونے اور ملنے کے وقت اس (بدن) کے ساتھ۔

قوله واللمس وهي قوة منبئة في جميع البدن الخ یہاں سے پانچویں اور آخری حاسہ کا ذکر فرما رہے ہیں اور وہ ”لمس“ ہے جو ایسی قوت ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے پورے بدن میں پھیلا دیا ہے جب اس قوت کا ”ملموسات“ کے ساتھ اتصال ہوتا ہے تو پھر اس کی گرمی اور ٹھنڈک اور اسی طرح رطوبت و بیہوشی کا ادراک ہو جاتا ہے اور اس کے مثل جیسے لطافت و کثافت اور ہشامت یعنی نرمی اور زہمت و ثقل وغیرہ کا ادراک ”قوت لامسہ“ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

وَبِكُلِّ حَاسَةٍ مِنْهَا أَيْ مِنَ الْخَوَاسِ الْخَمْسِ تَوَقَّفُ أَيْ يُطْلَعُ عَلَى مَا وَضَعَتْ هِيَ تِلْكَ الْحَاسَةُ لَهُ، يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ خَلَقَ كُلًّا مِنْ تِلْكَ الْخَوَاسِ لَا ذَرَاكَ أَشْيَاءَ مَخْصُوصَةٍ كَالسَّمْعِ لِلْأَصْوَاتِ وَالذَّوْقِ لِلطُّعُومِ وَالشَّمِّ لِلرَّوَاحِ لَا يُدْرِكُ بِهَا مَا يُدْرِكُ بِالْحَاسَةِ الْآخَرَى وَأَمَّا أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ فَفِيهِ خِلَافٌ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحَقُّ الْجَوَازُ لِمَا أَنَّ ذَلِكَ بِمَحْضِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ غَيْرِ تَأْيِيدٍ لِلْحَوَاسِ فَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَرَفَ الْبَاصِرَةِ إِدْرَاكَ الْأَصْوَاتِ مَثَلًا۔

ترجمہ: اور ان حواسِ خمسہ میں سے ہر ایک حاسہ سے واقفیت اور اطلاع ہوتی ہے اس شیء پر کہ جس کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو اشیاءِ مخصوصہ کے ادراک کے لئے پیدا فرمایا ہے جیسے سمع آوازوں کے لئے اور ذوق ذائقوں کے لئے اور شم بوؤں کے لئے، ادراک نہیں کیا جائے گا کسی حاسہ سے اس چیز کا کہ جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے کیا جاتا ہے۔ اور بہر حال کیا یہ بات جائز ہے تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ اور حق بات امکان ہے اس لئے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے بغیر حواس کی تاثیر کے، تو یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ قوتِ باصرہ کے استعمال کے بعد مثلاً آوازوں کے ادراک کا خلق فرمادیں۔

قوله وبكل حاسة منها ای من الحواس الخمس الخ ماقبل میں یہ ذکر کیا گیا تھا کہ ہر حاسہ کچھ مخصوص چیزوں کے ادراک کے لئے پیدا کیا گیا ہے اب سوال یہ ہوتا ہے کہ آیا ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے انہی چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعہ ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن ہے تو کیا اس کا وقوع بھی ہے یا نہیں؟ مثلاً آوازوں کا

ادراک قوتِ سامعہ کے ذریعہ ہوتا ہے تو کیا ان آوازوں کا ادراک قوتِ باصرہ کے ذریعہ بھی ممکن ہے یا نہیں جو خاص طور پر الوان و اشکال کے ادراک کے لئے پیدا کی گئی ہے۔ تو ماتن نے دوسری بات کا جواب دیا ہے کہ اس کا وقوع نہیں ہے بلکہ ہر حاسہ کے ذریعہ ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے کہ جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے مثلاً قوتِ سامعہ کے ذریعہ آوازوں کا ادراک ہوتا ہے الوان و اشکال کا ادراک نہیں ہوتا اور قوتِ باصرہ کے ذریعہ الوان و اشکال کا ادراک ہوتا ہے اصوات (آوازوں) کا ادراک نہیں ہوتا۔

شارحؒ نے ”واما انه هل يجوز ذلك الخ“ سے پہلی بات کا جواب دیا ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے انہی کا دوسرے حاسہ کے ذریعہ ادراک ممکن ہے یا نہیں۔ تو حاصلِ جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے فلاسفہ کہتے ہیں کہ اس طرح ہونا ناممکن ہے جبکہ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اس طرح ہونا ممکن ہے اگرچہ اس کا وقوع نہیں ہے کیونکہ حواس کے ذریعہ اشیاء کا ادراک محض اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہے حواس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں۔ اس لئے کہ اس میں کوئی استحالة و امتناع نہیں ہے کہ مثلاً قوتِ باصرہ کے ذریعہ آوازوں کا اور قوتِ سامعہ کے ذریعہ الوان و اشکال کا ادراک ہمارے اندر پیدا فرمادے۔

فَإِنْ قِيلَ الْكَسْبُ الذَّائِقَةُ تُذَرِّكُ حَلَاوَةَ الشَّيْءِ وَحَرَارَتَهُ، مَعًا قُلْنَا لَا بَلَّ الْحَلَاوَةُ تُذَرِّكُ بِالذُّوقِ وَالْحَرَارَةُ بِاللَّمْسِ الْمُوجُودِ فِي الْفَمِ وَاللِّسَانِ۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوتِ ذائقہ شے کی حلاوت اور حرارت دونوں کا ادراک نہیں کرتی تو ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک ہوتا ہے ذوق سے اور حرارت کا اس قوتِ لامسہ سے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

قوله فان قيل ليست الذائقة الخ۔ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: جب ہم کوئی ایسی چیز جو ٹیٹھی بھی ہو اور گرم بھی زبان پر رکھتے ہیں تو ہمیں حلاوت اور حرارت دونوں چیزوں کا ادراک ہو جاتا ہے حالانکہ قوتِ ذائقہ حرارت کے ادراک کے لئے وضع نہیں کی گئی یہ تو قوتِ لامسہ کے مدد رکا میں سے ہے تو لہذا آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ ہر حاسہ سے اسی چیز کا ادراک ہوتا کہ جس کے ادراک کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے۔

جواب: آپ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ قوتِ ذائقہ کے ذریعہ حرارت کا ادراک ہوا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ زبان کی چلد پر جس طرح قوتِ ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوتِ لامسہ بھی پھیلی ہوئی ہے جس وقت قوتِ ذائقہ اس چیز کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے اسی وقت قوتِ لامسہ اس کی حرارت کا ادراک کر لیتی ہے۔ فلا اشکال علیہ۔

وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ أَيْ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ فَإِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُونُ لِيُسَبِّحَهُ خَارِجٌ تُطَابِقُهُ، نِلَكَ فَيَكُونُ صَادِقًا أَوْ لَا تُطَابِقُهُ، يَكُونُ كَاذِبًا فَالْصَّادِقُ وَالْكَذِبُ عَلَى هَذَا مِنْ أَوْصَافِ الْخَبَرِ وَقَدْ يُقَالُ لَانَ

بِمَعْنَى الْأَخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ أَوْ لَا عَلَى مَا هُوَ بِهِ أَيْ الْأَعْلَامُ بِنِسْبَةِ تَامَّةٍ تُطَابِقُ الْوَاقِعَ أَوْ لَا تُطَابِقُهُ، فَيَكُونَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ لَمَنْ هَهُنَا يَقَعُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ الْخَبَرُ الصَّادِقُ بِالْوُصْفِ وَ فِي بَعْضِهَا خَبَرُ الصَّادِقِ بِالْإِضَافَةِ۔

ترجمہ: اور خبر صادق یعنی (وہ خبر) جو واقع کے مطابق ہو، اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے کوئی خارج ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو تو وہ خبر صادق ہوگی یا مطابق نہ ہو تو وہ غیر صادق ہوگی، تو صدق و کذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور کبھی یہ دونوں (خبر صادق و کاذب) بولے جاتے ہیں کسی شئی کے بارے میں خبر دینے کے معنی میں اس حالت کے مطابق کہ وہ شئی جس حال پر ہے یا اس حال کے غیر پر کہ وہ شئی جس حال پر ہے یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو (یہ صدق ہے) یا واقع کے مطابق نہ ہو (یہ کذب ہے) تو اس صورت میں (صدق اور کذب) خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ پس اسی وجہ سے (کہ تفسیر اول کے اعتبار سے صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کے اعتبار سے صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں) بعض کتابوں میں ”الخبیر الصادق“ صفت کے ساتھ اور بعض کتابوں میں ”خبر الصادق“ اضافت کے ساتھ (آیا) ہے۔

قولہ والخبیر الصادق ای المطابق للواقع الخ یہاں سے ماتن محکم کا دوسرا سبب بیان کر رہے ہیں وہ خبر صادق ہے، خبر صادق وہ خبر ہے کہ جو نسبت خارجی کے مطابق ہو۔ شارحؒ نے اس عبارت میں خبر صادق و کاذب کی دو تفسیریں کی ہیں پہلی تفسیر کے مطابق صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور دوسری تفسیر کے مطابق صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اسی وجہ سے بعض کتابوں میں ”الخبیر الصادق“ ترکیب توصیفی کے ساتھ آیا ہے پہلی تفسیر کے لحاظ سے اور بعض کتابوں میں ”خبیر الصادق“ ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔ دوسری تفسیر کے لحاظ سے پہلی تفسیر ”فان الخبیر کلام“ سے ”وقد یقلان“ تک ہے اور دوسری تفسیر ”وقد یقلان الخ“ سے ہے۔

پہلی تفسیر: فان الخبیر کلام الخ جس طرح کلام میں ایک چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو ”نسبت کلامی“ کہتے ہیں اسی طرح خارج میں بھی ایک چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو ”نسبت خارجی“ کہتے ہیں تو اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو یعنی کلام میں جس چیز کی نسبت ثبوتی دوسری چیز کی طرف کی گئی ہے بعینہ خارج میں بھی اس چیز کی نسبت ثبوتی دوسری چیز کی طرف ہو تو خبر صادق ہے، ورنہ غیر صادق ہے مثلاً یوں کہا کہ ”آسمان بلند“ ہے اب یہ ایسی کلام ہے کہ جس میں بلندی کی نسبت ثبوتی آسمان کی طرف کی گئی ہے بعینہ اسی طرح خارج میں بھی آسمان کے لئے بلندی ثابت ہے تو یہ کہنا کہ آسمان بلند ہے یہ خبر صادق ہے اور اگر یوں کہا کہ آسمان بلند نہیں ہے یہ ایسی کلام ہے کہ جس میں بلندی کی نسبت سلبی آسمان کی طرف کی گئی ہے جبکہ خارج میں آسمان کی

طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے، تو اس لحاظ سے آپ کا یہ کہنا کہ آسمان بلند نہیں ہے تو یہ خبر کاذب ہے۔ اس تفسیر کے اعتبار سے صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔

دوسری تفسیر: وقد یقالان بمعنی الاخبار عن الشی علی ما ہو بہ ولا علی ما ہو بہ الخ۔ الشی سے مراد نسبت تامہ ہے اور کلمہ ”ما“ سے مراد کیفیت ایجاب و سلب ہے اور ”هو“ کا ”مراجع الشی“ ہے۔ اس تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ کسی نسبت تامہ کے اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دینا کہ جس کیفیت ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے تو یہ صدق ہے اور اگر کسی نسبت تامہ کے اس کیفیت ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا کہ جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے تو یہ کذب ہے۔ مثلاً یوں کہنا کہ آگ گرم ہے یہ صدق ہے کیونکہ نفس الامر و خارج میں آگ کی طرف حرارت کی نسبت ایجابی اور ثبوتی ہے اور اس کے خلاف خبر دینا اور یوں کہنا کہ آگ گرم نہیں ہے تو یہ کذب ہے۔ اس تفسیر میں صدق و کذب اخبار کو قرار دیا ہے۔ اور اخبار خبر کی صفت ہے لہذا اس تفسیر کے مطابق صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔

عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ سُمِّيَ بِذَلِكَ لِمَا أَنَّهُ لَا يَبْعُ دَفْعَةً بَلْ عَلَى التَّعاقُبِ وَ التَّوَالِي وَهُوَ أَيْ الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلَى السِّنَةِ قَوْمٌ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُّهُمُ أَيْ لَا يُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَوَافُقَهُمْ عَلَى الْكُذْبِ وَ مَصْدَاقُهُ، وَقَوْلُ الْعُلَمَاءِ مِنْ غَيْرِ شُبْهَةٌ۔

ترجمہ: (خبر صادق) دو قسم پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے نام رکھا گیا خبر متواتر کا اس نام کے ساتھ اس لئے کہ یہ (خبر متواتر) ایک دم واقع نہیں ہوتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور پے در پے واقع ہوتی ہے اور یہ (خبر متواتر) ایسی خبر ہے کہ جو اتنے لوگوں کی زبانی ثابت ہو کہ جن کا متفق ہونا متصور نہ ہو یعنی عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے اور اس کا مصداق بغیر شبہ کے علم کا واقع ہونا ہے۔

قوله علی نوعین احدهما الخبر المتواتر الخ ماتن یہاں سے خبر صادق کی تقسیم ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول۔

شارح نے ”سمى بذلك الخ“ سے خبر متواتر کی وجہ تسمیہ بتلائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متواتر ”وتر“ سے مشتق ہے جس کا لغوی معنی ہے ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے خالی کر کے فقط ”تتابع“ اور ”توالی“ کے معنی میں استعمال کیا گیا اور ”تتابع“ کا معنی ہے بعض کے بعد بعض کا آنا اور ”توالی“ کا معنی لگا تار آنا۔ تو اب تو تواتر کا معنی یہ ہوا کہ کسی کام کا وقفہ کے ساتھ لگا تار ہونا چونکہ یہ خبر بھی وقفہ کے ساتھ یکے بعد دیگرے لگا تار پہنچتی ہے اس لئے اسے خبر متواتر کہتے ہیں۔

ماتن نے خبر متواتر کی تعریف کی ہے کہ خبر متواتر وہ خبر ہے کہ جو اسنے لوگوں کی زبانی پہنچی ہو کہ جن کے متفق علی الکذب ہونے کا تصور نہ کیا جاسکے۔ مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ زیادہ سے زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہوگا اور محال چیز کا تصور ہو سکتا ہے۔ شارح نے اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے ”لا يتصور“ کی تفسیر ”لا يجوز العقل الخ“ سے کی ہے کہ عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

”ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة“ مصداق اسم آلہ کا صیغہ ہے لغوی معنی ہے صادق آنے کا آلہ۔ یعنی جہاں خبر متواتر صادق آئے گی وہاں اس سے علم یقینی حاصل ہوگا۔ نیز اس قید (وقوع العلم من غير شبهة) سے یہ معلوم ہوا کہ اگر خبر میں تردد ہو تو وہ حد تو ات پر فائز نہیں ہے اور چونکہ علم کا اطلاق کبھی ظن اور یقین دونوں پر کیا جاتا ہے اس لئے ”العلم“ کے بعد ”من غير شبهة“ کی قید سے ظن کو خارج کر دیا ہے۔

فائدہ: بعض حضرات کا کہنا ہے کہ خبر متواتر میں یقین کے حصول کے لئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انہوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ تعدادِ خبرین بارہ ہونا ضروری ہے انہوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے اپنے بارہ افراد بھیجے تھے جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ”بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا“ اور بعض نے کہا ہے کہ ہر زمانہ میں کم از کم تعدادِ خبرین بیس ہونا ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ”إِنْ يَكُفِّرْكُمْ عَنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَعْلَمُونَ مَا فِيكُمْ“ اور بعض نے کہا ہے کہ چالیس کی تعداد ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ“ یہ آیت اس دن نازل ہوئی تھی کہ جس دن حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایمان لائے تھے۔ ان کو ملا کر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہو گئی تھی۔ اور بعض نے کہا ہے کہ ستر کا ہونا ضروری ہے۔ انہوں نے فرمانِ باری تعالیٰ ”وَاصْخَرْنَا مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا رِجَالًا“ پر قیاس کیا ہے۔

لیکن محققین کا کہنا ہے کہ خبریں مختلف ہوتی ہیں بعض ایسی خبریں ہوتی ہیں کہ چار پانچ افراد کے خبر دینے سے یقین حاصل ہو جاتا ہے لیکن بعض خبریں اتنی اہم ہوتی ہیں کہ مذکورہ تعداد (چار، پانچ) سے یقین حاصل نہیں ہوتا اس لئے خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی تعداد متعین کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اگر اس خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے اگرچہ اس کے راوی مثلاً دس ہوں اور اگر یقین حاصل نہیں ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے اگرچہ راویوں کی تعداد مثلاً بیس ہو۔ یہی بات شارح کے ہاں رائج ہے۔

وَهُوَ بِالضَّرُورَةِ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوكِ الْخَالِيَةِ فِي الْأَزْمَنَةِ الْمَاضِيَةِ وَالْبَلَدَانِ النَّائِيَةِ يَحْتَمِلُ الْعُطْفَ عَلَى الْمُلُوكِ وَعَلَى الْأَزْمَنَةِ وَالْأَوَّلُ أَقْرَبُ وَإِنْ كَانَ أَبْعَدَ۔

ترجمہ: اور وہ (خبر متواتر) بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے جیسے زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دُور دراز کے شہروں کا علم (البلدان کے اندر) احتمال ہے ملوک پر عطف کا اور ازم نہ پر (عطف کا) اور اول اقرب ہے اگرچہ یہ (باعتبار لفظ) البعد ہے۔

قولہ وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري الخ یہاں سے ماتن خبر متواتر کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے یعنی بغیر استدلال اور نظر و فکر کے یقین حاصل ہوتا ہے جیسے ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں اور دُور دراز شہروں کا علم و یقین ہمیں حاصل ہے مثلاً اسکندر بادشاہ کے وجود کا علم اور شہر بغداد کا علم و یقین ہمیں محض ان خبروں کی وجہ سے حاصل ہے کہ جو ہمیں تواتر کے ساتھ پہنچتی رہی ہیں تو معلوم ہوا کہ خبر متواتر علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے۔

”يحتمل العطف الخ“ سے شارح علامہ تفتازانی یہ فرماتا چاہتے ہیں کہ ”البلدان النائية“ کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا عطف ملوک پر ہو جو لفظاً دُور ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف ازم نہ پر ہو جو لفظاً اس سے قریب ہے۔ مگر ملوک پر عطف معنی کے اعتبار سے اقرب اور زیادہ بہتر ہے اگرچہ بہ نسبت ازم نہ کے لفظاً وہ دُور ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں دو مثالیں بنیں گی اور عبارت کا معنی ہوگا کہ زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دُور دراز کے شہروں کا علم۔ بخلاف ازم نہ پر عطف کرنے کے اس صورت میں ایک ہی مثال بنے گی اور عبارت کا معنی ہوگا کہ زمانہ ہائے ماضیہ اور دُور دراز کے شہروں میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور یہ ظاہر بات ہے کہ مقام توضیح میں دو علم اور دو مثالیں ایک علم اور ایک مثال سے بہتر ہے، اسی وجہ سے شارح نے فرمایا کہ ازم نہ پر عطف اگرچہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

فَهَئِذَا أَمْرَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْمُتَوَاتِرَ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ وَذَلِكَ بِالضَّرُورَةِ فَإِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا الْعِلْمَ بِوُجُودِ مَكَّةَ وَبَعْدَادَ وَإِنَّهُ لَيْسَ إِلَّا بِالْأَخْبَارِ وَالثَّلَاثِي أَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهِ ضُرُورِيٌّ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَحْصُلُ لِلْمُسْتَدِلِّ وَغَيْرِهِ حَتَّى الصَّبِيحَانِ الَّذِي لَا اهْتِدَاءَ لَهُمْ إِلَى الْعِلْمِ بِطَرِيقِ الْأَكْتِسَابِ وَكَرْتِيبِ الْمُفْلَمَاتِ۔

ترجمہ: پس یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر موجب للعلم ہے (یعنی یقین کا فائدہ دیتی ہے) اور یہ بات (موجب للعلم ہونا) بدیہی ہے اس لئے کہ ہم اپنے اندر مکہ اور بغداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں اور بے شک یہ یقین صرف خبروں سے ہی حاصل ہے اور دوسرا یہ کہ خبر متواتر سے جو علم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ علم حاصل ہوتا ہے مستدل اور غیر مستدل کو یہاں تک کہ ان بچوں کو بھی (حاصل ہوتا ہے) کہ جن کے لئے اکتساب کے طریقہ اور ترتیب مقدمات کو جاننے کی جانب کوئی رہنمائی (شد مُد) نہیں ہے۔

قولہ فهنا امران احدهما ان المتواتر الخ یہاں سے شارح ماتن کی کلام کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

ماتنؑ نے گویا دو باتیں بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ خبر متواتر سے علم و یقین حاصل ہونا ایسا بدیہی امر ہے کہ جس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ عرب میں مکہ و بغداد جیسے شہروں کے وجود کا نہ دیکھنے کے باوجود ہمیں اس کے بارے میں علم و یقین حاصل ہے اور یہ علم محض ان خبروں و تذکروں سے حاصل ہوا ہے جو تواتر کے ساتھ ہم کو پہنچتے رہے ہیں اور سنتے رہے ہیں۔

دوسری بات یہ فرمائی ہے کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوگا وہ ضروری ہوگا استدلال اور مقدمات کی ترتیب پر موقوف نہ ہوگا اسی لئے بچوں کو بھی خبر متواتر سے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ وہ استدلال کے طریقوں سے ناواقف ہوتے ہیں اور ان کو مقدمات (صغریٰ و کبریٰ) کے ترتیب دینے کا بھی کوئی علم نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں ہے۔

فائدہ: ”مٹکہ“ مکہؑ سے ماخوذ ہے بمعنی کم کرنا اور ہلاک کرنا۔ چونکہ مکہ میں عبادت کرنے سے گناہ کم ہوتے ہیں اور جو ظالم اس کے ساتھ بُرائی کا ارادہ کرتا ہے وہ ہلاک ہو جاتا ہے اس وجہ سے اس کو مکہ کہتے ہیں۔ بغداد اس کی اصل باغ داد ہے یعنی انصاف کا باغ۔ یہاں نوشیروان عادل کا باغ تھا کہ جس میں وہ انصاف کے لئے بیٹھتا تھا پھر شہر کا نام بغداد ہو گیا۔ اس شہر کے عجائب میں سے یہ بات ہے کہ مدت دراز تک خلفاء عباسیہ کا دار الخلافت رہا ہے اور اس میں کسی خلیفہ کا انتقال نہیں ہوا۔

وَكَأَنَّ خَبْرَ النَّصَارَى بِقَتْلِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْيَهُودِ بِتَعَابِيدِ دِينِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتَوَاتُرُهُ، مَمْنُوعٌ۔

ترجمہ: اور بہر حال نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی اور یہود کی خبر موسیٰ علیہ السلام کے دین کے ہمیشہ رہنے کی، پس اس کا تواتر ممنوع ہے۔

قولہ واما خبر النصاری الخ ما قبل میں شارحؑ نے خبر متواتر کے حکم میں ماتنؑ کی دو باتیں بیان کی تھیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے اور دوسری یہ کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں۔ اب یہاں شارحؑ پہلی بات پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جوابات کا ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق نصاریٰ کی خبر تواتر سے چلی آ رہی ہے اسی طرح یہود حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تواتر کے ساتھ روایت کرتے چلے آ رہے ہیں کہ حضرت موسیٰ (علیہ السلام) نے فرمایا تھا ”تمسکوا بالسبت مادامت السطوات والارض“ یعنی قیامت تک یوم السبت کی تعظیم پر مضبوطی سے عمل کرتے رہنا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ دین موسوی ابدی اور ہمیشہ کے لئے ہے حالانکہ ہمیں دونوں خبروں کے کاذب ہونے کا ان کے تواتر ہونے کے باوجود یقین ہے تو معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید یقین نہیں ہے۔

جواب: ”فناثرہ ممنوع“ کہ مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ غیر متواتر کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہر زمانہ میں راویوں کی تعداد اتنی کثیر ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو محال سمجھے جبکہ حضرت عیسیٰ کے قتل کئے جانے کی خبر اگرچہ بعد میں حد تو اترو پہنچ گئی تھی مگر ابتداء میں حد تو اترو نہیں پہنچی تھی کیونکہ ایک قول کے مطابق راویوں کی تعداد چار اور دوسرے قول کے مطابق چھ یا سات تھی، یہ تعداد قلیل ہے ان کا اتفاق علی الکذب محال نہیں ہے۔

اور دسین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہودی خبر کے راویوں کی تعداد اگرچہ ابتداء و انتہاء میں حد تو اترو کو پہنچی ہوئی تھی مگر درمیان میں یہ تو اترو باقی نہیں رہا تھا حالانکہ ہر زمانہ میں کثیر راویوں کا ہونا ضروری ہے تو درمیان میں تعداد تھوڑی تھی اس لئے کہ جب مجوسی بادشاہ تخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کی اور یہود کا اتنا قتل عام کیا کہ تقریباً یہود کا خاتمہ ہو گیا بچے کچے جو تھے وہ قلیل تھے حد تو اترو کو نہیں پہنچتے تھے تو غیر متواتر کیسے ہوئی۔

اور دوسرا جواب صرف غیر یہود کے بارے میں کہ دسین موسوی کے ابدی ہونے کے بارے میں یہودی خبر جسے وہ حضرت موسیٰ کا ارشاد بتلاتے ہیں اس وقت متواتر ہوتی کہ جب ایک کثیر تعداد کہ جن کا اتفاق علی الکذب ہونا عاۃً محال ہو حضرت موسیٰ سے اس خبر کو روایت کرتی حالانکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں نہ اس خبر کا وجود تھا اور نہ ہی ان کے بعد اسلام کے آنے تک اس خبر کا وجود تھا بلکہ اسلام کے آنے کے بعد ابن راوندی متکلم نے اس خبر کا اختراع کر کے یہود کو تھما دی، تاکہ اس کے ذریعہ مسلمانوں سے احتجاج کریں کہ دسین موسوی کی ابدیت جب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے، تو اسلام کیسے دین برحق ہو سکتا ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ غیر متواتر کے مفید یقین ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو ورنہ متواتر ہونے کے باوجود وہ یقین کا فائدہ نہیں دے گی تو مذکورہ دونوں متواتر خبروں کے خلاف قطعی دلیل موجود ہے، اس لئے مفید یقین نہیں ہے جیسے قتل عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں نصاریٰ کی خبر کے خلاف فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ“ اور دسین موسوی کے ابدی ہونے کے بارے میں یہودی خبر کے خلاف فرمان باری تعالیٰ ہے ”ان الدین عند الله الاسلام“۔

فَلَا قِيلَ خَبْرٌ كُلٌّ وَاحِدٌ لَا يُقْبَلُ إِلَّا الظَّنُّ وَصَمُّ الظَّنِّ إِلَى الظَّنِّ لَا يُوجِبُ الْيَقِينَ وَكَيْضًا جَوَازُ كَذِبِ كُلِّ وَاحِدٍ يُوجِبُ جَوَازَ كَذِبِ الْمَجْمُوعِ لِأَنَّهُ نَفْسُ الْأَحَادِ قُلْنَا رَبُّمَا يَكُونُ مَعَ الْأَجْتِمَاعِ مَا لَا يَكُونُ مَعَ الْإِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشَّعْرَاتِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی طرف ملنا یقین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے کذب کے جواز کو اس لئے کہ وہ مجموعہ نفس آحاد ہے، تو ہم جواب

دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کے ساتھ وہ قوت حاصل ہوتی ہے کہ جو افراد کے ساتھ حاصل نہیں ہوتی جیسے اس رشتی کی قوت کہ جس کو بالوں سے بٹا گیا ہو۔

قوله فان قيل خبر كل واحد الخ شارح اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔
اعتراض: خبر متواتر خبر آحاد کا مجموعہ ہے اور ہر واحد کی خبر مفید ظن ہوا کرتی ہے تو مجموعہ بھی مفید ظن ہوگا تو نتیجہ یہ نکلا کہ خبر متواتر مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین۔ نیز ہر واحد کی خبر میں کذب کا امکان ہے تو مجموعہ میں بھی کذب کا امکان ہوگا اور امکان کذب کے ہوتے ہوئے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے درست نہیں ہے۔
جواب: مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے مثلاً ایک دھاگہ اتنا کمزور ہوتا ہے کہ معمولی سے اشارے سے ٹوٹ جاتا ہے مگر جب اس کی ڈور بانٹ دی جاتی ہے یا اس کی رسی یا رسا بنا دیا جاتا ہے تو اس میں بہت قوت اور مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے یہی حال خبر متواتر کا ہے اگرچہ اس میں آحاد کا اجتماع ہے مگر تعداد حد تواتر کو پہنچ گئی اب اس میں اتنی قوت پیدا ہو گئی کہ اس سے کذب کا احتمال ختم ہو گیا۔

فَإِنْ قِيلَ الضَّرُورِيَّاتُ لَا يَقَعُ فِيهَا التَّفَاوُتُ وَالْاِخْتِلَافُ وَكُنْ نَجْدُ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْوَاحِدِ يَضْفُ الْأَثْنَيْنِ أَقْوَى مِنَ الْعِلْمِ بِوُجُودِ اسْكَندَرَ وَالْمُتَوَاتِرُ قَدْ انْكَرَتْ إِفَادَتُهُ الْعِلْمَ جَمَاعَةً مِنَ الْعُقَلَاءِ كَالسَّمِيَّةِ وَالْبَرَاهِمَةِ قُلْنَا هَذَا مَمْنُوعٌ بَلْ قَدْ يَتَفَاوَتُ النَّوَاعُ الضَّرُورِيَّةُ بِوَاسِطَةِ التَّفَاوُتِ فِي الْأَلْفِ وَالْعَادَةِ وَالْمُمَارَسَةِ وَالْإِخْطَارِ بِالْبَالِ وَكَصُورَاتِ أَطْرَافِ الْأَحْكَامِ وَقَدْ يَخْتَلِفُ فِيهِ مُكَابَرَةٌ وَعِنَادًا كَالسُّوْفُسْطَائِيَّةِ فِي جَمِيعِ الضَّرُورِيَّاتِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو وجود سکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمیہ اور براہمہ نے انکار کیا ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ یہ (ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونا) تسلیم نہیں بلکہ ضروری کے اقسام میں بھی تفاوت ہوتا ہے، انسیت اور عادت اور استعمال (مہارت) اور دل میں بات کے گزرنے اور (تقصیہ کے) اطراف (موضوع و محمول) کے تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے اور تکبر و عناد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف ہے) تمام بدہیات کے اندر۔

قوله فان قيل الضروريات لا يقع فيها الخ اس عبارت میں شارح، مان کی ماقبل میں ذکر کی ہوئی دوسری بات پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر فرما رہے ہیں وہ دوسری بات یہ تھی کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم و یقین ضروری ہے استدلالی نہیں ہے۔

اعتراض: متواتر سے حاصل ہونے والے علم کا ضروری ہونا درست نہیں اس لئے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوا کرتا جبکہ ہم واحد کے نصف الاثنین (ایک دو کا آدھا ہے) ہونے کے علم کو جو ضروری ہے سکندر کے وجود کے علم سے جو خیر متواتر سے حاصل ہوا ہے اقویٰ پاتے ہیں، تو تفاوت پایا گیا، اس لئے کہ پہلا علم (الواحد نصف الاثنین) اقویٰ ہے اور دوسرا علم (وجود سکندر) اضعف ہے اور دونوں ضروری ہیں جبکہ ضروریات میں تفاوت نہیں ہوا کرتا، تو معلوم ہوا کہ جو علم خیر متواتر سے حاصل ہوتا ہے (جیسے ہمیں وجود سکندر کا علم خیر متواتر سے حاصل ہوا ہے) وہ ضروری نہیں بلکہ نظری و استدلالی ہے۔ اور عقلاء کی ایک جماعت نے خیر متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے تو اختلاف پایا گیا۔ لہذا خیر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری کہنا اور مفید علم کہنا درست نہیں ہے۔

جواب: آپ کا یہ کہنا کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا یہ ہمیں تسلیم نہیں، بلکہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف پایا جاتا ہے اور تفاوت کے مختلف اسباب ہوتے ہیں ایک ان میں سے سبب اُنسیت و عادت و مشق اور استعمال میں تفاوت کا پایا جانا ہے کہ ایک چیز سے انسان کا تعلق و لگاؤ اور اُنس ہوتا ہے اور دوسری چیز سے نہیں، حالانکہ دونوں ضروری ہیں مثلاً واحد اور اثنین، ہر ایک عدد کثرت استعمال کی بناء پر ہمارے ذہن سے بہت مانوس ہیں اور دونوں کے درمیان آدھے اور دُگنے کی نسبت سے بھی مانوس ہیں۔ اور اس کے برخلاف سکندر کا نام مشق و استعمال میں کم آنے کی بناء پر زیادہ مانوس نہیں ہے حالانکہ دونوں (واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم اور سکندر کے وجود کا علم) ضروری ہیں مگر اول میں اُنسیت اور ثانی میں عدم اُنسیت کے تفاوت کے سبب دونوں کے علموں میں تفاوت ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم ضروری کو جو سکندر کے علم ضروری سے اقویٰ پاتے ہیں۔

نیز ایسے ہی دو چیزیں ضروری ہیں مگر ایک دل میں جلدی کھٹک گئی اور دوسری میں یہ کیفیت نہیں تو یہاں بھی ان دونوں کے درمیان تفاوت ہوگا، ایسے ہی دو حکم ہیں وہ دونوں ضروری ہیں مگر دونوں کے اطراف یعنی موضوع و محمول کے تصور میں تفاوت ہے بایں معنی کہ ایک حکم ضروری کے موضوع و محمول بدیہی ہیں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع و محمول نظری ہیں مثلاً ”الشمس مضيئة“ میں سورج کے روشن ہونے کا حکم اور ”واجب الوجود ليس بعرض“ میں واجب الوجود کے عرض نہ ہونے کا حکم دونوں ضروری ہیں مگر اول قضیہ میں موضوع و محمول یعنی سورج اور روشنی کا تصور بدیہی ہے جبکہ ثانی قضیہ میں موضوع و محمول یعنی واجب الوجود اور عرض کا تصور نظری ہے تو اس تفاوت کی وجہ سے ہم پہلے قضیہ میں سورج کے روشن ہونے کے حکم ضروری کو ثانی قضیہ میں ”واجب الوجود“ کے عرض نہ ہونے کے حکم ضروری سے اقویٰ پاتے ہیں۔

اسی طرح ضروریات میں اختلاف کا نہ ہونا بھی ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ضروریات میں بھی اختلاف ہوتا ہے مگر یہ اختلاف تکبر و عناد کی بناء پر ہوتا ہے اور ایسا اختلاف کسی حکم ضروری کے ضروری ہونے میں قطعاً نقصان دہ نہیں۔ تو جس

طرح سوفسطائیہ کا اختلاف و انکار تمام بدہیات کے وجود سے تکبر و عناد پر مبنی ہے اور ان کا یہ اختلاف و انکار بالا جماع مضر نہیں ورنہ تمام بدہیات کا بطلان لازم آئے گا اسی طرح خیر متواتر کے مفید علم ہونے کے بارے میں سنیہ اور براہمہ کا اختلاف بھی تکبر و عناد کی وجہ سے ہے، تو ایسا اختلاف و انکار بھی مضر نہ ہوگا اور خیر متواتر کا مفید علم و یقین ہونا ضروری ہی رہے گا نہ کہ نظری اور استدلالی۔

فائدہ: سنیہ، سین کے ضمہ اور میم کے فتح کے ساتھ ہے یہ سومنات کی طرف منسوب ہے یہ قدیم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور سومنات ہندوستان کا ایک شہر ہے اور یہ ہنود کی بڑی زیارت گاہ ہے لوگ دُور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کے لئے آتے ہیں اور ہنود کا یہ خیال ہے کہ سومنات کا بت حرکت اختیار کرتا ہے اور جو اس کی زیارت کرے گا تو اس کی روح دوبارہ انسان ہی کی صورت میں آئے گی۔ اور یہ وہ بت ہے کہ جس کو محمود غزنوی نے توڑا تھا۔

براہمہ: یہ ہندوستان کے کفار کی بڑی قوم شمار کی جاتی ہے جو اپنے رئیس برہمن یا برہام کی جانب منسوب ہے۔

مکابروہ: بڑائی کی غرض سے ناحق جھگڑنا اور بعض نے کہا ہے کہ مکابروہ کہتے ہیں خصم کو الزام دینے اور اپنے فضل و کمال کو ظاہر کرنے کے لئے کسی علمی مسئلہ میں جھگڑا کرنا۔

عنادا: دشمنی کی بناء پر خصم کے حق کا انکار کرنا اور بعض نے کہا ہے کہ عناد کہتے ہیں کہ خصم کے الزام کو دور کرنے کے لئے اس کی کلام کو سمجھ بغیر جھگڑا کرنا۔

وَالنُّوعُ الثَّانِي خَبَرُ الرَّسُولِ الْمُؤَيَّدِ أَيْ الثَّابِتِ رِسَالَتُهُ بِالْمُعْجَزَةِ وَالرَّسُولُ إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى الْخَلْقِ لِيُبَلِّغَ الْأَحْكَامَ وَقَدْ يُشْتَرَطُ فِيهِ الْكِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِيِّ فَإِنَّهُ أَعْمٌ وَالْمُعْجَزَةُ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قُصِدَ بِهِ إِظْهَارُ صِدْقِ مَنْ ادَّعَى أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے کہ جس کو (من جانب اللہ) قوت بخشی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو۔ اور رسول وہ انسان ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی (بعض لوگوں کی طرف سے) رسول میں (اس پر) کتاب (نازل ہونے) کی شرط لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے وہ عام ہے اور معجزہ وہ عادت (الہی) کو توڑنے والا امر ہے کہ جس کے ذریعہ اس شخص کے صدق کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے جو اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اللہ کا رسول ہے۔

قولہ والنوع الثانی خبر الرسول المؤید ای الثابت الخ یہاں سے ماتن "خبر صادق کی دوسری قسم خبر رسول کو ذکر کر رہے ہیں کہ خبر رسول وہ ہے کہ جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو۔

شارح نے اس عبارت میں رسول کی دو تعریضیں اور معجزہ کی تعریف ذکر فرمائی ہے۔ رسول کی اول تعریف شارح

کے نزدیک مختار ہے اور ثانی تعریف ”وقد يشترط فيه الكتاب“ سے ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شارح کی عبارت کی وضاحت سے قبل بطور تمہید کے ایک بات ذہن نشین کر لیں۔

تمہید: رسول اور نبی کے درمیان نسبت میں اختلاف ہے (۱) بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں نسبت تباہی کی ہے رسول وہ ہے کہ جسے نئی شریعت دے کر مبعوث کیا گیا ہو اور نبی وہ ہے کہ جسے شریعت سابقہ ہی پر لوگوں کو قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو، مگر یہ قول درست نہیں اس لئے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کو نئی شریعت نہیں دی گئی تھی اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا ”إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا“ (۲) اور بعض نے کہا کہ رسول عام ہے اور نبی خاص ہے اس لئے کہ رسول انسان بھی ہوتا ہے اور فرشتہ بھی جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ“ اس میں رسول سے مراد فرشتہ وحی جبرئیل علیہ السلام ہیں بخلاف نبی کے وہ صرف انسان ہی ہوتا ہے۔ (۳) یہ جہور حضرات کا قول ہے کہ نبی عام اور رسول خاص ہے یہی قاضی بیضاویؒ کے نزدیک مختار ہے وہ فرمان باری تعالیٰ ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ“ کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ رسول وہ ہے کہ جسے نئی شریعت دے کر تبلیغ کے لئے بھیجا گیا ہو اور نبی وہ ہے کہ جسے نئی شریعت کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے) اور جسے لوگوں کو شریعت سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے)۔ (۴) چوتھا قول جو ماتنؒ و شارحؒ دونوں کے ہاں مختار ہے وہ یہ ہے کہ رسول و نبی دونوں میں نسبت تساوی کی ہے۔

ماتنؒ کے نزدیک اس کا مختار ہونا اس وجہ سے سمجھ میں آتا ہے کہ ماتنؒ نے غیر صادق کو دو قسموں میں بند کیا ہے اگر نسبت دونوں کے درمیان تساوی کی نہ ہوتی تو پھر غیر صادق دونوں قسموں میں منحصر نہ ہوتی بلکہ اس کی تین قسمیں ہوتیں۔ (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول (۳) خبر نبی۔ مگر ماتنؒ نے دو میں انحصار کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ماتنؒ کے نزدیک رسول و نبی دونوں ایک ہی ہیں ان میں کوئی فرق نہیں۔ اور شارحؒ کے نزدیک مختار ہونا اس وجہ سے سمجھ میں آتا ہے کہ شارحؒ نے مذکورہ عبارت میں جو رسول کی تعریف کی ہے اس کو مطلق رکھا ہے کسی کتاب یا شرع جدید کی قید نہیں لگائی جس سے دونوں کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تمہید ختم ہوئی۔

اب شارحؒ کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ شارحؒ نے رسول کی دو تعریضیں ذکر کی ہیں (۱) پہلی تعریف جو شارحؒ کے نزدیک مختار ہے وہ یہ ہے کہ رسول وہ ایک انسان ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو۔ (۲) دوسری تعریف وقد يشترط الخ سے جو جہور حضرات کی ہے شارحؒ نے ”یشترط“ بصیغہ مجہول ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ وہ تعریف یہ ہے کہ رسول وہ انسان ہے کہ جسے نئی شریعت و کتاب دے کر اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو بخلاف نبی کے وہ عام ہے خواہ نئی شریعت

کے ساتھ معوث کیا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے)، یا وہ لوگوں کو شریعت سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے)۔ اس تعریف کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط معتبر ہوتی تو پھر رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہوتی مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ رسولوں کی تعداد روایت میں تین سو تیرہ (۳۱۳) آئی ہے اور کتب منزلہ کل ایک سو چودہ (۱۱۴) ہیں کہ جن میں تورات، زبور، انجیل اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں باقی صحیفے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ رسول پر نزول کتاب شرط نہیں۔

معجزہ کی تعریف: معجزہ وہ امر ہے کہ جسے باری تعالیٰ خلاف عادت کے نبی کے ہاتھ پر دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے صادر فرمائے۔ معجزہ کی تعریف سے سحر اور شعبدہ بازی وغیرہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ یہ چیزیں خارق عادت نہیں بلکہ مخصوص اعمال و افعال کی مشق کے نتیجہ میں عادت یہ چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح کرامات اولیاء بھی تعریف سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ یہاں دعویٰ نبوت نہیں۔ اور جھوٹی نبوت بھی اس سے خارج ہو جائے گی کیونکہ جھوٹی نبوت کا دعویٰ کرنے والوں سے خوارق عادت کا ظہور نہ اب تک ہوا ہے اور نہ ہی قیامت تک ہوگا۔

وَهُوَ أَيْ خَبَرُ الرَّسُولِ يُوجِبُ الْعِلْمَ الْأَسْتَدْلَالِيَّ أَيْ الْحَاصِلَ بِالْأَسْتَدْلَالِ أَيْ النَّظَرِ فِي الدَّلِيلِ وَهُوَ الَّذِي يُمَكِّنُ التَّوَصُّلَ بِصَوْبِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْعِلْمِ بِمَطْلُوبِ خَبَرِيٍّ وَقِيلَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا يَسْتَلْزِمُ لِذَايِهِ قَوْلًا آخَرَ فَعَلَى الْأَوَّلِ الدَّلِيلُ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ هُوَ الْعَالَمُ وَعَلَى الثَّانِي قَوْلُنَا الْعَالَمُ حَادِثٌ وَكُلُّ حَدِيثٍ فَلَهُ صَانِعٌ وَأَمَّا قَوْلُهُمُ الدَّلِيلُ هُوَ الَّذِي يَلْزِمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ فَبِالْثَّانِي أَوْفَقُ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی خبر رسول واجب کرتی ہیں علم استدلالی کو یعنی اس علم کو کہ جو استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے۔ اور دلیل وہ ہے کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ممکن ہو۔ اور کہا گیا ہے کہ (دلیل) ایسا قول ہے کہ جو مرکب ہو چند قضایا سے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو۔ تو تعریف اول کے مطابق وجود صانع کی دلیل عالم ہے اور تعریف ثانی کے مطابق ہمارا قول ”العالم حادث و کل حادث فلہ صانع“ ہے۔ اور بہر حال مناطہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے، تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

قولہ وهو ای خبر الرسول یوجب الخ ماتن یہاں سے خبر رسول کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ خبر رسول ایسا علم و یقین فراہم کرتی ہے کہ جو استدلالی ہوتا ہے یعنی دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے۔

شارح نے اس عبارت میں دلیل کی تین تعریفیں نقل کی ہیں اور اول دونوں تعریفوں میں فرق بھی بیان کیا ہے۔ دلیل کی پہلی تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری تعریف متکلمین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور تیسری

تعریف منطق کی کتب میں مذکور ہے۔

تعریف اول: دلیل اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو کہ جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ہو، شارحؒ نے ”یمكن ان يتوصل“ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بالفعل نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی ہونا اور نتیجہ کا علم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ امکان کافی ہے مثال جیسے عالم میں اگر صحیح نظر کی جائے تو ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے تو یہ نتیجہ کہ ”ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے“ جملہ خبریہ ہے تو یہاں اس مثال میں ”عالم“ اپنے صانع کے وجود پر دلیل ہے۔

تعریف ثانی: دلیل چند معلوم قضایا سے مرکب ایسا قول ہے کہ جو بالذات کسی دوسرے قول کو مستلزم ہو یعنی جس سے لازمی طور پر ذہن کی رسائی دوسرے قول کی طرف ہو جائے۔

ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ تعریف اول کے اعتبار سے دلیل مفرد ہوگی وہ لفظ ”عالم“ ہے جو وجود صانع پر دلیل بنا ہے اور تعریف ثانی کے اعتبار سے دلیل مرکب ہوگی وجود صانع پر جو قیاس کی شکل میں ہے، وہ ہمارا قول ”العالم حادث و کل حادث فله صانع“ ہے کیونکہ یہ دو قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے کہ جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے ”العالم له صانع“ تو یہ مرکب قول ”العالم حادث و کل حادث فله صانع“ دلیل ہے ”العالم له صانع“ پر۔ لہذا دلیل مرکب ہوئی۔

تعریف ثالث: دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری چیز کا علم آجائے جیسے دھواں ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہوتا ہے لہذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

شارحؒ ”فبالثانی اوفق“ سے یہ فرما رہے ہیں کہ تعریف ثالث تعریف ثانی سے مناسبت رکھتی ہے کیونکہ جس طرح تعریف ثالث میں نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے اسی طرح تعریف ثانی میں بھی نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے تو دونوں کے اندر لزوم ہے، بخلاف اول تعریف کے، اس میں بالفعل نتیجہ کا علم لازمی قرار نہیں دیا گیا۔

وَأَمَّا كَوْنُهُ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ فَلِلْقَطْعِ بِأَنَّ مَنْ أَظْهَرَ اللَّهُ تَعَالَى الْمُعْجَزَةَ عَلَى يَدِهِ تَصْدِيقًا لَهُ، فَيُدْعَوَى الرِّسَالَةَ كَانَ صَادِقًا فِيمَا أَتَى بِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ وَإِذَا كَانَ صَادِقًا يَقَعُ الْعِلْمُ بِمَضْمُونِهَا قَطْعًا وَأَمَّا أَنَّهُ اسْتِدْلَالٌ فَلِتَوَقُّفِهِ عَلَى الْإِسْتِدْلَالِ وَاسْتِحْضَارِ اللَّهِ، خَبَرٌ مَنْ ثَبَتَ رِسَالَتَهُ بِالْمُعْجَزَاتِ وَكُلُّ خَبَرٍ هَذَا شَأْنُهُ فَهُوَ صَادِقٌ وَمَضْمُونُهُ وَاقِعٌ۔

ترجمہ: اور بہر حال خبر رسول کا موجب للعلم ہونا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے ہے کہ وہ ذات کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر معجزہ کو ظاہر کیا ہے اس کے دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرتے ہوئے، تو وہ سچا ہوگا ان احکام کے

سلسلہ میں کہ جن کو وہ لے کر آیا اور جب وہ سچا ہوگا تو ان احکام کے مضمون کا قطعی علم حاصل ہوگا۔ اور بہر حال یہ علم استدلالی ہے اس کے موقوف ہونے کی وجہ سے اس بات کے استدلال و استحضار پر کہ یہ اس کی خبر ہے کہ جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر کہ جس کی شان یہ ہوگی پس وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

قوله واما كونه موجبا للعلم الخاقل میں ماتن نے خبر رسول کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا ”وہو یوجب العلم الاستدلالی“ اس میں دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) خبر رسول مفید علم ہے (۲) خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم و یقین استدلالی ہے۔ اب عبارت مذکورہ میں شارح ہر بات کی الگ الگ دلیل پیش کر رہے ہیں، اول بات یعنی خبر رسول مفید علم ہے کی دلیل مختصری تمہید کے سمجھنے پر مبنی ہے۔

تمہید: اگر کوئی شخص آ کر ہمیں خبر دے کہ زید مر گیا ہے اور ہمیں خبر دینے والے کے سچا ہونے کا یقین ہے اور خبر کی سچائی کے یقین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس خبر کا مضمون (یعنی زید کی موت کا) یقین ہوگا۔

اب اول بات پر (کہ خبر رسول مفید علم ہے) دلیل یہ ہے کہ بعینہ اسی طرح جب ہمیں معلوم ہے کہ رسول وہی شخص ہوتا ہے کہ جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے اور اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے بطور دلیل کے معجزہ ظاہر فرمادیا ہو تو ہمیں اس کی لائی ہوئی تمام خبروں میں سچے ہونے کا یقین ہوگا اور جب اس کی خبروں کا یقین ہوگا تو ان خبروں سے ان کے مضمون کا بھی یقین ہوگا۔

دوسری بات پر (کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے ضروری نہیں) دلیل یہ ہے کہ یہ علم استدلالی مقدمات کی ترتیب پر موقوف ہے اگرچہ بالفعل مقدمات کو ترتیب دینا ضروری نہیں بلکہ مرتب شدہ مقدمات کا ذہن میں متحضر ہونا بھی کافی ہے مثلاً خبر رسول کے بارے میں ہمارے ذہن میں یہ بات متحضر ہے کہ یہ خبر ایسے رسول کی ہے کہ جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور یہ بھی ہمارے ذہن میں متحضر ہے کہ یہ خبر ایسی ذات کی ہے کہ جس کی رسالت دلیل یعنی معجزہ سے ثابت ہے وہ خبر سچی ہے اور اس کا مضمون یقینی ہے تو اب یہ نتیجہ نکلے گا کہ خبر رسول کا مضمون یقینی ہے۔

وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهِ أَيْ بِخَيْرِ الرُّسُولِ يُضَاهِي أَيْ يُشَابِهُ الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُورَةِ كَالْمَحْسُوسَاتِ وَالْكَيْفِيَّاتِ وَالْمَتَوَاتِرَاتِ فِي التَّيَقُّنِ أَيْ عِلْمِ إِحْتِمَالِ النَّقِیْضِ وَالْبَيِّنَاتِ أَيْ عِلْمِ إِحْتِمَالِ الزُّوَالِ بِتَشْكِيكِكَ الْمُسْتَكْرَكِ فَهُوَ عِلْمٌ بِمَعْنَى الْأَعْتِقَادِ الْمُطَابِقِ الْجَازِمِ الثَّابِتِ وَلَا لَكَ أَنْ جَهْلًا أَوْ ظَنًّا أَوْ تَقْلِيدًا۔

ترجمہ: اور وہ علم جو ثابت ہے اس سے یعنی خبر رسول سے وہ مشابہ ہے اس علم کے جو ضرورۃً ثابت ہے جیسے محسوسات اور بدیہیات اور متواترات (کے علم) کے تيقن میں، یعنی نقیض کا احتمال نہ ہونے میں اور ثبات میں، یعنی زوال کا احتمال نہ ہونے میں مشکک کی تشکیک سے، تو یہ ایسا علم ہے کہ جو اس اعتقاد کے معنی میں ہے کہ جو (واقع کے) مطابق ہو جازم ہو ثابت ہو،

ثابت ہو، ورنہ البتہ جہل ہوگا یا ظن یا تقلید۔

قوله والعلم الثابت به ای بخبر الرسول الخ اس عبارت میں ایک وہم کا ازالہ کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ ماتن نے ما قبل میں یہ کہا ہے کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے تو اس سے یہ وہم اٹھتا ہے کہ جو علم نظر و استدلال پر موقوف ہو اور چونکہ نظر و استدلال بمعنی تریب مقدمات میں غلطی کا امکان ہوتا ہے تو شاید خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ظن کے معنی میں ہو یا پھر یقین کے معنی میں ہو۔ مگر اس یقین سے کمتر ہو کہ جو یقین بدیہیات کا ہوتا ہے یا جو یقین محسوسات کا حواس کے ذریعہ ہوتا ہے یا جو یقین خبر متواتر کا تواتر کے ذریعہ ہوتا ہے۔

تو اس وہم کو دور کرنے کے لئے ماتن نے فرمایا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اگرچہ نظری و استدلالی ہے ضروری نہیں مگر یقین اور ثبات، جس طرح ضروری میں ہوتا ہے ایسے ہی خبر رسول کے اندر بھی ہوگا یعنی جس طرح خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور اس میں ایسا یقین ہوتا ہے کہ غیر کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی کے باوجود اس میں یقین و ثبات ہے اور جیسے خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری، زوال کو قبول نہیں کرتا خواہ کتنے ہی شبہات ڈالنے کی کوشش کی جائے، ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی بھی مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہیں کرے گا۔ تو خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم میں تین اوصاف ہیں (۱) مطابق ہو یعنی واقع اور نفس الامر کے مطابق ہو، ورنہ اگر اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ جہل مرکب ہے۔ (۲) جازم ہو یعنی غیر کا احتمال نہ ہو ورنہ یہ ظن ہو جائے گا۔ (۳) ثابت ہو یعنی زوال کو قبول نہ کرے ورنہ یہ تقلید ہوگی۔ تو شارح کی عبارت ”والا لکان جھگلا او ظناً او تقلیداً“ الف و نشر کے طریقہ پر ہے یعنی جہل کا تعلق مطابق سے ہے اور ظن کا جازم سے اور تقلید کا ثابت سے ہے۔

فَإِنْ قِيلَ هَذَا إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْمُتَوَاتِرِ فَقَطْ فَيَرْجِعُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ قُلْنَا الْكَلَامُ فِيمَا عُلِمَ أَنَّهُ خَبَرُ الرَّسُولِ سَمِعَ مِنْ فَيْدِهِ أَوْ تَوَاتَرَ عَنْهُ ذَلِكَ أَوْ بَغْيَرِ ذَلِكَ إِنْ امْكُنَ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم بمعنی یقین ہونا) تو صرف متواتر ہونے کی صورت میں ہوگا، پھر تو قسم اول (خبر متواتر) کی طرف لوٹ جائے گی، تو ہم جواب دیں گے کہ گفتگو اس خبر کے سلسلہ میں ہے کہ جس کے بارے میں یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ یہ رسول کی خبر ہے اس طریقہ پر کہ اس کو رسول کے منہ مبارک سے سنا گیا ہو یا آپ سے وہ بطریق تواتر ثابت ہو یا کسی اور طریقہ پر اگر ممکن ہو۔

قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔ یہ اعتراض شارح کے قول ”فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت“ پر ہے۔

اعتراض: خبر رسول جہاں علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے تو وہ متواتر ہونے کی صورت میں دیتی ہے اور اگر خبر رسول از قبیل

آحاد ہو تو وہ مفید ظن ہوا کرتی ہے جیسا کہ یہ اصول، اصول فقہ میں مقرر ہے کہ یقین کا فائدہ اسی خبر رسول سے حاصل ہوگا جو متواتر ہو، تو اس صورت میں خبر رسول، خبر متواتر میں داخل ہوگی۔ دونوں کو الگ الگ شمار کرنے کی کیا ضرورت تھی یہ تو دونوں (خبر رسول و خبر متواتر) ایک ہی ہیں۔ لہذا ماتن کا خبر صادق کی دو قسمیں (خبر رسول اور خبر متواتر) قرار دینا درست نہیں ہے۔

جواب: قلنا الخ خبر رسول سے جو یقین حاصل ہوتا ہے اس کا صرف متواتر ہی کے اندر انحصار نہیں ہے بلکہ اگر کسی نے براہ راست خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک سے حدیث سنی ہو تو وہ بھی مفید یقین ہے اگرچہ وہ متواتر نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وہ خبر کہ جس کے بارے میں یقین کے ساتھ خبر رسول ہونا معلوم ہو گیا ہو وہ مفید یقین ہے خواہ اس کا خبر ہونا بطریق تواتر معلوم ہوا ہو یا خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر ہوا ہو یا الہام و خواب کے ذریعہ خبر رسول ہونے کا علم ہوا ہو اگرچہ الہام کی صورت میں خود کو یقین حاصل ہو سکتا ہے مگر وہ دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا۔

وَأَمَّا خَيْرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّمَا لَمْ يَفِدْ الْعِلْمَ لِعَرُوضِ الشُّبْهَةِ فِي كَوْنِهِ خَيْرَ الرَّسُولِ۔

ترجمہ: اور بہر حال خبر واحد تو محض اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ کے عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔

قولہ: واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لم يعرض الشبهة في كونه خيرا للرسول ہے۔ (۲) اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہے۔ تو پہلی بات پر یہاں شارح ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: خبر واحد کہ جس میں تواتر کی شرائط نہیں ہیں وہ بھی تو خبر رسول ہی ہے مگر اس کے باوجود وہ مفید علم و یقین نہیں ہے بلکہ مفید ظن ہے تو پھر ماتن کا علی الاطلاق یوں کہنا کہ خبر رسول مفید علم و یقین ہے کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: خبر واحد مفید علم بمعنی یقین اس لئے نہیں کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے اگر خبر رسول ہونے میں شبہ نہ رہے بلکہ اس کا خبر رسول ہی ہونا معلوم ہو جائے یا اس طور کہ اس میں تواتر کی شرائط کے پائے جانے کا علم ہو جائے تو اس وقت وہ مفید علم و یقین ہوگی نہ کہ مفید ظن۔

فَإِنْ قِيلَ فَإِذَا كَانَ مُتَوَاتِرًا أَوْ مَسْمُومًا مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِهِ ضَرُورِيًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمُتَوَاتِرَاتِ وَالْحَقِيقَاتِ لَا اسْتِدْلَالِيًّا قُلْنَا الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ فِي الْمُتَوَاتِرِ هُوَ الْعِلْمُ بِكَوْنِهِ خَيْرَ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّ هَذَا الْمَعْنَى هُوَ الَّذِي تَوَاتَرَ الْأَخْبَارُ بِهِ وَفِي الْمَسْمُومِ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ إِذْرَاكَ الْأَلْفَاظِ وَكَوْنُهَا كَلَامَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْإِسْتِدْلَالِيُّ هُوَ الْعِلْمُ بِمَضْمُونِهِ وَتُبُوتِ مَذْلُومِهِ مَعْلَا قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ انْكَرَ عِلْمَهُ بِالْمُتَوَاتِرِ أَنَّهُ خَيْرُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ ضَرُورِيُّ ثُمَّ عِلْمٌ مِنْهُ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَهُوَ اسْتِدْلَالِيٌّ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جب خبر متواتر ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک سے سنی ہوئی ہو تو وہ علم جو اس سے حاصل ہوگا وہ ضروری ہوگا جیسا کہ تمام متواترات اور حیات کا یہی حکم ہے نہ کہ استدلالی کا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ علم ضروری متواتر میں وہ اس کے خبر رسول ہونے کو جانتا ہے۔ اس لئے کہ یہی تو وہ معنی (بات) ہے کہ جس کی خبر دینا تو اتر کے ساتھ (واقع) ہوا ہے اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دہن مبارک سے سُنی گئی صرف الفاظ کا (حاسہ سمع سے) ادراک اور ان (الفاظ) کا اللہ کے رسول کا کلام ہونا ہے۔ اور استدلالی وہ اس کلام کے مضمون اور اس کے مدلول کے ثبوت کو جانتا ہے مثلاً نبی علیہ السلام کا فرمان ”البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر“ تو اتر کے ساتھ یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ علم ضروری ہے پھر اس (حدیث) سے یہ (حکم) معلوم ہوا کہ بینہ مدعی کے ذمہ ہے اور یہ علم استدلالی ہے۔

قولہ فان قيل فاذا كان متواتراً او مسموعاً الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں یہ اعتراض ماتنؒ کے بیان کردہ خبر رسول کے حکم کی دوسری بات (علم استدلالی) کے متعلق ہے کہ ماتنؒ نے کہا ہے کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے نہ کہ ضروری۔

اعتراض: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس خبر کا خبر رسول ہونا تو اتر کے ساتھ معلوم ہوا ہے تو وہ متواتر ہوگی اور جو خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنی گئی ہے حاسہ سمع کے ادراک سے وہ حاسہ سمع سے تعلق رکھنے کی بناء پر محسوس ہوگی اور چونکہ متواترات اور حیات دونوں ضروری کے اقسام میں سے ہیں تو خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہونا چاہئے نہ کہ استدلالی حالانکہ ماتنؒ نے اس کو استدلالی قرار دیا ہے تو یہ کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: خبر رسول جو متواتر ہے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنی گئی ہے اس میں دو باتیں ہیں (۱) اس کے خبر رسول ہونے کو جانتا (۲) اور خبر رسول ہونے کے علم سے اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم۔ ان میں اول ضروری ہے اور ثانی استدلالی۔ کیونکہ مضمون کے صادق ہونے کا علم، نہ تو اتر سے حاصل ہوتا ہے اور نہ ہی کسی سے بالمشافہ کوئی خبر سننے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی خبر کا مضمون صحیح ہو، مثلاً ابو جہل نے کوئی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے بالمشافہ سنی، تو اس کو اس بات میں کوئی شک و شبہ نہ تھا کہ یہ خبر، رسول کی خبر ہے مگر رسول کی خبر کے مضمون کو صادق نہیں مانتا تھا، تو ماتنؒ نے خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کو جو استدلالی قرار دیا ہے وہ مضمون کے صادق ہونے کے اعتبار سے قرار دیا ہے مثلاً فرمان رسالت ہے ”البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر“ اب تو اتر کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ یہ خبر، خبر رسول ہے اور یہ علم ضروری ہے کیونکہ تو اتر کے ذریعہ سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے پھر اس خبر رسول سے اس بات کا علم ہوا ہے کہ بینہ مدعی پر واجب ہیں اور قسم منکر پر ہے یہ مضمون جو ہمیں حاصل ہوا ہے یہ

استدلالی ہے اس لئے کہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے اور وہ استدلال قیاس کی شکل میں ہے جیسے ”البینۃ علی المدعی“ خبر رسول ہے (یہ صغریٰ ہے) اور ہر خبر رسول کا مضمون صحیح ہے (یہ کبریٰ ہے) لہذا ”البینۃ علی المدعی الخ“ (یہ نتیجہ ہے) کا مضمون یعنی مدعی پر بینہ واجب ہیں صحیح ہے۔

فَإِنْ قِيلَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ الْمُفِيدُ لِلْعِلْمِ لَا يَنْحَصِرُ فِي التَّوَعُّينِ بَلْ قَدْ يَكُونُ خَبَرُ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ خَبَرُ الْمَلِكِ أَوْ خَبَرُ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ أَوْ الْخَبَرُ الْمَقْرُونُ بِمَا يَزْفَعُ إِحْتِمَالَ الْكُذْبِ كَالْخَبَرِ بِقُلُومٍ زَيْدٍ عِنْدَ تَسَارُعِ قَوْمِهِ إِلَى دَارِهِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ خبر صادق جو مفید للعلم ہے دو قسموں میں منحصر نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا وہ خبر جو ایسے قرینہ کے ساتھ ملی ہوئی ہو جو کذب کے احتمال کو دور کر دے جیسے زید کے آنے کی خبر اس کی قوم کے زید کے گھر کی طرف سبقت کرنے کے وقت (یعنی دوڑنے کے وقت)۔

قوله فَإِنْ قِيلَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ الْمُفِيدُ لِلْعِلْمِ الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔
اعتراض: ماتن نے خبر صادق کو جو مفید یقین ہے فقط دو قسموں میں بند کر دیا، ایک خبر متواتر اور دوسری خبر رسول حالانکہ خبر صادق کی اور بھی اقسام ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی خبر جو کہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کچھ خبر دی۔ اسی طرح شب معراج کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے کچھ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دی اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبروں سے اس کے مضمون کا علم و یقین دونوں حضرات کو حاصل ہوا اسی طرح فرشتہ کی خبر یعنی جبریل علیہ السلام کی خبر، جو وہ انبیاء علیہم السلام کو دیتے تھے اس خبر سے بھی حضرات انبیاء علیہم السلام کو علم و یقین حاصل ہوتا تھا، اسی طرح اہل اجماع کی خبر سے بھی علم و یقین حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح وہ خبر واحدہ کہ جس کے ساتھ اس کی سچائی پر دلالت کرنے والا اور احتمال کذب کو اٹھانے والا قرینہ ہو، تو ایسی خبر سے بھی علم و یقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے مثلاً زید جج کو گیا ہوا تھا اور اس کی واپسی کا زمانہ شروع ہو گیا، آپ نے لوگوں کو اس کے گھر کی طرف دوڑتے ہوئے (جاتے ہوئے) دیکھا تو آپ نے کسی آدمی سے پوچھا کہ یہ لوگ کہاں دوڑتے ہوئے جا رہے ہیں تو اس نے آپ کو خبر دی کہ زید جج سے واپس آ گیا ہے اس سے ملاقات کے لئے جا رہے ہیں تو یہ خبر اگرچہ واحدہ ہے مگر مذکورہ قرائن کی وجہ سے آپ کو اس خبر کا مضمون، کہ زید آ گیا ہے، یقین حاصل ہو جائے گا۔

تو خلاصہ کلام یہ ہوا کہ فقط خبر صادق کی دو قسموں خبر متواتر اور خبر رسول سے علم و یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ خبر صادق کی اور بھی اقسام ہیں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ان سے بھی علم و یقین حاصل ہوتا ہے تو لہذا ماتن کا دو میں انحصار کرنا درست نہیں۔

قُلْنَا الْمُرَادُ بِالْخَبَرِ خَبَرٌ يَكُونُ سَبَبًا لِلْعِلْمِ لِغَاوَةِ الْخَلْقِ مُجَرَّدٌ كَوْنِهِ خَبَرًا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْقَرَائِنِ

الْمُؤَيَّدَةِ لِلْيَقِينِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ فَخَبَّرَ اللَّهُ تَعَالَى أَوْ خَبَّرَ الْمَلِكُ إِنَّمَا يَكُونُ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ بِالنَّبْئِ إِلَى عَامَّةِ الْخَلْقِ إِذَا وَصَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ جِهَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَحُكِّمَهُ، حُكْمُ الرَّسُولِ وَخَبَرُ أَهْلِ الْأَجْمَاعِ فِي حُكْمِ الْمُتَوَاتِرِ وَقَدْ يُجَابُ بِأَنَّهُ لَا يُفِيدُ بِمَجَرَّدِهِ بَلْ بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَدْلَةِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِ الْأَجْمَاعِ حُجَّةً قُلْنَا وَكَذَلِكَ خَبَّرَ الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهَذَا جُعِلَ اسْتِدْلَالًا

ترجمہ: تو ہم جواب دیں گے کہ مراد خبر سے ایسی خبر ہے کہ جو علم کا سبب ہو عامۃ الخلق کے لئے محض اپنی خبر ہونے کی وجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ان قرآن سے جو مفید یقین ہیں دلالت عقل کی وجہ سے۔ تو اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر مفید علم ہوتی ہے، عامۃ الخلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے جبکہ وہ ان (مخلوق) تک پہنچی ہو رسول علیہ السلام کی جانب سے، پس اس کا حکم خبر رسول کا حکم ہے۔ اور اہل اجماع کی خبر، خبر متواتر کے حکم میں ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید (علم) نہیں بلکہ نظر کرتے ہوئے ان ادلہ کی طرف جو دلالت کرنے والی ہیں اجماع کے حجت ہونے پر۔ تو ہم جواب دیں گے کہ پھر تو اسی طرح خبر رسول علیہ السلام بھی ہے اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل شدہ علم کو) استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

قوله قلنا المراد بالخبر خبر يكون سببا شارح نے اس عبارت میں سابقہ اعتراض کا جواب دیا ہے۔
جواب: خبر صادق جو مفید علم و یقین ہے اس کا حصہ دو قسموں میں یعنی خبر متواتر اور خبر رسول میں صحیح ہے اور خبر واحد جو مقرون بالقرآن ہے وہ مقسم یعنی خبر صادق سے خارج ہے اس لئے کہ ہماری مراد سبب سے ایسا سبب ہے جو عامۃ الخلق کے لئے محض خبر ہونے کی حیثیت سے علم کا سبب بن سکے۔ اب مذکورہ خبر واحد جو قرآن سے مقرون ہے وہ علم کا سبب قرآن کی بناء پر پنی ہے اگر قرآن نہ ہوتے تو پھر خبر واحد کبھی بھی مفید علم و یقین نہ ہوتی۔

رہا سوال اللہ تعالیٰ کی خبر کا یا فرشتہ کی خبر کا، وہ دونوں خبر الرسول میں داخل ہیں کیونکہ یہ عامۃ الخلق کے لئے براہ راست علم کا سبب نہیں ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتہ براہ راست مخلوق سے ہم کلام نہیں ہوتے۔ لہذا علم کا سبب اس وقت بنیں گی کہ جب دونوں کی خبر رسول کے واسطے سے عامۃ الخلق کو پہنچے گی اور ان کے لئے مفید علم و یقین بھی ہوگی مگر اس صورت میں وہ اللہ تعالیٰ کی یا فرشتہ کی خبر نہیں کہلائے گی بلکہ خبر رسول کہلائے گی۔

رہا سوال اہل اجماع کی خبر کا تو یہ خبر متواتر میں داخل ہے کیونکہ جس طرح خبر متواتر میں کثیر افراد کا اتفاق و اجماع ہوتا ہے کہ جن کا عادیۃ اتفاق علی الکذب محال ہوتا ہے، اسی طرح اہل اجماع کی خبر ہے اس کے اندر بھی کثیر افراد کا اتفاق ہوتا ہے۔ البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ خبر متواتر میں مجرین کی سچائی کا یقین بدیہی ہے جبکہ اہل اجماع کی خبر میں مجرین یعنی مجتہدین کی سچائی کا یقین استدلالی ہے دلیل سے حاصل ہوا ہے اور وہ دلیل یہ حدیث ”لا تجتمع امتی علی الضلالة“ ہے۔

”و قد یجاب بانہ الخ“ سے بعض حضرات نے خبر اہل اجماع کا ایک اور جواب دیا ہے کہ اہل اجماع کی خبر مقسم ہی سے خارج ہے اس لئے کہ مقسم وہ غیر صادق ہے جو صرف قرآن سے نہیں بلکہ قرآن و دلائل دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی حیثیت سے علم کا سبب بنے، جبکہ اہل اجماع کی خبر ان دلائل کی وجہ سے مفید علم و یقین بنی ہے جو اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”لا تجتمع امتی علی الضلالة“ کہ میری امت کا اجماع غلط بات اور گمراہی پر نہیں ہو سکتا بلکہ جس پر اتفاق کرے گی وہ حق اور صحیح ہوگا۔ تو اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اجماع بذات خود مفید علم نہیں ہے۔ بلکہ ان دلائل کی وجہ سے مفید علم و یقین بنا ہے جو دلائل اجماع کی حجیت پر دال ہیں۔

مگر شارحؒ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے ”و كذلك خبر الرسول“ سے اس کو رد فرما رہے ہیں، رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر تمہارا جواب درست مان لیا جائے اور اہل اجماع کی خبر کو اس بناء پر مقسم یعنی غیر صادق سے خارج کیا گیا ہو کہ وہ محض غیر رسول ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اجماع کی حجیت پر دلالت کرنے والے دلائل کی وجہ سے مفید علم و یقین ہے تو پھر ”خبر الرسول“ کو بھی مقسم یعنی غیر صادق سے خارج کرنا پڑے گا کیونکہ غیر رسول کے جمع بننے کے لئے بھی دلائل کا ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے غیر رسول سے حاصل شدہ علم کو استدلالی کہا گیا ہے حالانکہ غیر رسول مقسم سے خارج نہیں اسی طرح اہل اجماع کی خبر بھی مقسم یعنی غیر صادق سے خارج نہیں ہوگی بلکہ مقسم میں داخل ہو کر غیر متواتر کے حکم میں داخل ہوگی، جیسا کہ پہلے جواب میں ذکر کیا گیا ہے۔

مگر شارحؒ نے مجیب کی غرض کو سمجھا ہی نہیں اس لئے کہ مجیب کا مقصد اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا ہی نہیں بلکہ اس کو متواتر کی بجائے خبر الرسول میں داخل کرنا ہے وہ اس طرح کہ اہل اجماع کی خبر اس دلیل کی وجہ سے مفید ہے جو اجماع کی حجیت پر دلالت کر رہی ہے وہ دلیل خبر رسول ”لا تجتمع امتی علی الضلالة“ ہے اسی وجہ سے یہ غیر رسول کے حکم میں ہوئی۔ بہر حال مجیب کا جواب شارحؒ کے جواب سے عمدہ ہے اس لئے کہ خبر اہل اجماع کو متواتر کے حکم میں ماننے سے بہتر ہے کہ اس کو غیر رسول میں داخل مانا جائے۔

وَأَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةٌ لِلنَّفْسِ بِهَا تَسْعَى لِلْعُلُومِ وَالْأَشْرَاقَاتِ وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِمْ غَرِيزَةٌ يَتَّبِعُهَا الْعِلْمُ بِالضَّرُورَاتِ عِنْدَ سَلَامَةِ الْأَلَاةِ وَقِيلَ جَوْهَرٌ تُتْرَكُ بِهِ الْعَالِيَاتُ بِالْوَسَائِطِ وَالْمَحْسُوسَاتُ بِالْمُشَاهِدَةِ۔

توجہ: اور بہر حال عقل، نفس کی وہ قوت ہے کہ جس کے ذریعہ نفس، علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے (کہ عقل) ایسی فطری شئی ہے کہ جس کے پیچھے آلات کی سلامتی کے وقت (بعض) ضروریات کا علم آتا ہے اور (بعض لوگوں کی طرف سے) کہا گیا ہے (کہ عقل) ایک ایسا جوہر ہے کہ جس کے ذریعہ

غائبات کا علم ہوتا ہے وسائط کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

قولہ واما العقل وهو قوة للنفس الخ علم کا تیسرا سبب عقل ہے۔ اس عبارت میں عقل کی تین تعریفیں ذکر کی گئی ہیں۔ شارحؒ نے عقل یہ کی تعریف کی ہے ”هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات“ یعنی نفس کی وہ قوت ”عقل“ کہلاتی ہے کہ جس سے نفس، علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے۔ علوم سے مراد ”نظری تصدیقات“ ہیں اور ادراکات سے مراد ”نظری تصورات“ ہیں۔

حاصلی تعریف یہ بنے گی کہ عقل اس قوت کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے نفس کو نظری تصورات و تصدیقات کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو جاتی ہے۔ عقل کی چار قسمیں ہیں جس کا ہم فائدہ میں ذکر کریں گے۔ اور یہ قوت مراتب عقل کے لحاظ سے ”عقل بالملکہ“ ہے۔

دوسری تعریف جس کو شارحؒ نے اپنے قول ”هو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات“ سے نقل کی ہے جو مشہور مفکر حارث ابن اسد الحاسبیؒ نے کی ہے جن کی پیدائش حضرت حسن بصریؒ کے زمانہ میں ہوئی ہے اور وفات ۲۴۳ ہجری میں ہوئی ہے۔

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسی فطری قوت ہے کہ جس کے ذریعے آلات کی سلامتی کے نتیجے میں بعض ضروریات کا علم بالفعل حاصل ہوتا ہے۔ یہ تعریف اصل ہے اور پہلی تعریف اس کا نتیجہ ہے کیونکہ جب بعض ضروریات کا علم بالفعل ہو گا تو لازمی طور پر ان ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہوگی۔ ”العلم بالضروريات“ میں ضروریات سے مراد بعض ضروریات ہیں مثلاً واجب کے واجب ہونے اور محال کے محال ہونے اور ممکن کے ممکن ہونے کا علم ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتا ہے اس کے باوجود وہ عاقل ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ کل ضروریات کا علم، بالفعل ہونا لازمی و ضروری نہیں۔

غریزہ: اس صفت کو کہتے ہیں جو اول فطرت سے اپنے موصوف کے اندر موجود ہو، اسم مفعول کے معنی میں ہے بمعنی گڑھی ہوئی چیز۔ اور عقل کا لغوی معنی ہے باندھنا، روکنا، عقل بھی چونکہ اپنے صاحب کو جرم کے ارتکاب سے روکتی ہے اس لئے اس کو عقل کہتے ہیں۔ محاسبیؒ نے ”عند سلامة الآلات“ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ بغیر حواس کی سلامتی کے علم حاصل نہ ہوگا جیسے نائم اور صبی، اول کے اندر حواس کا قتل ہے اور ثانی کے اندر ضعف ہے۔

اور بعض حضرات نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جس کو شارحؒ نے اپنے قول ”جو هو تدرك به الغائبات الخ“ سے نقل کیا ہے۔ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسا جوہر ہے کہ جس کے ذریعہ نظریات کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک کیا جاتا ہے۔ اس تعریف میں غائبات سے مراد نظریات ہیں خواہ

تصورات ہوں یا تصدیقات ہوں۔ وسائط سے دلائل اور تعریفات دونوں مراد ہیں اس لئے کہ نظری تصور کو جن بدیہی تصورات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو ”تعریف“ اور نظری تصدیق کو جن بدیہی تصدیقات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو ”دلیل“ کہتے ہیں اس بناء پر وسائط سے مراد دلائل و تعریفات دونوں ہیں۔

پہلی تعریف کے لحاظ سے عقل ”عرض“ ہے کیونکہ اس کی تعریف قوت سے کی گئی ہے جو کہ عرض ہے اور تیسری تعریف کے لحاظ سے ”عقل“ جو ہر ہے کیونکہ اس کی تعریف جو ہر سے کی گئی ہے۔

فائدہ: عقل چار معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے (۱) وہ چیز کہ جس سے انسان اور حیوان میں فرق ہوتا ہے، انسان اس کی وجہ سے فکر و تدبر کر کے باریک صنعتیں نکالتا ہے (۲) جائز و محال سمجھنے والی طبعی قوت کا نام عقل ہے (۳) تجربہ سے جو ملکہ حاصل ہوتا ہے اس کو عقل کہتے ہیں (۴) پیدا کٹی قوت کا کمال، حتیٰ کہ نفسانی خواہشات چھوڑ دے اور آخرت کی طلب میں لگ جائے۔ پھر عقل کی چار قسمیں ہیں (۱) عقل ہیولانی، یہ بچوں کے لئے ہوتی ہے کہ ان کا نفس ہر طرح کے علوم سے بالفعل خالی ہوتا ہے البتہ علوم کو قبول کرنے کی استعداد و صلاحیت ہوتی ہے۔ (۲) عقل بالملکہ، کہ قوت، درجہ قوت سے نکل کر فعلیت کے ابتدائی درجہ میں آجائے اور تصورات و ادراکات کی اس میں بالفعل صلاحیت حاصل ہو جائے یعنی ضروریات بالفعل حاصل ہوں اور ان ضروریات کے ذریعہ نظر کو حاصل کرنے کی استعداد ہو اس کا نام ”عقل بالملکہ“ ہے کیونکہ ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کا ملکہ حاصل ہے۔

(۳) عقل بالفعل۔ کہ اس میں قوت استنباط پیدا ہو جائے یعنی خزانہ خیال میں نظریات اس طرح جمع ہوں کہ نفس جب چاہے بغیر از سر نو فکر کی حاجت کے محض التفات سے ان نظریات کے استحضار پر قادر ہو۔

(۴) عقل مستفاد۔ کہ جس میں حاصل شدہ تمام علوم و ادراکات اس طرح جمع ہو جائیں کہ بالکل غائب نہ ہوں یعنی نظریات ہمہ وقت نفس کے پاس حاضر ہوں اور ان کے استحضار کی ضرورت ہی نہ پڑے، یہ انسانی طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء اور ان کے مخصوص متبعین اس سے متصف ہو سکتے ہیں۔

فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ أَيْضًا صَرَّحَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ مِنْ خِلَافِ السُّمْنِيَّةِ وَالْمَلَا حِدَةِ فِي جَمِيعِ النَّظَرِيَّاتِ وَبَعْضِ الْفَلَسَفَةِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ بِنَاءً عَلَى كَثْرَةِ الْإِخْتِلَافِ وَتَنَاقُضِ الْأَرَاءِ۔

ترجمہ: پس وہ (عقل) بھی علم کا سبب ہے (ماتن نے) اس (عقل کے سبب علم ہونے) کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ اس میں سُمْنِیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے تمام نظریات کے اندر۔ اور بعض فلاسفہ کا (اختلاف ہے) الہیات کے اندر، بناء کرتے ہوئے اختلاف کی کثرت پر اور آراء کے تناقض پر۔

قَوْلُهُ فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ أَيْضًا الْغِيَّةِ عِبَارَتِ أَيْكَ اعْتِرَاضِ مُقَدَّرِ كَا جَوَابِ هِـ۔

اعتراض: ابتداء ماتن نے اپنے قول ”واسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة و الخبر الصادق و العقل“ میں حواس، خبر صادق اور عقل ان تینوں کا سبب علم ہونا صراحت کے ساتھ بیان کیا اور جب ان کی تفصیل شروع کی تو لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی بلکہ یوں فرمایا ”موجب للعلم الضروری“ اور ”یوجب العلم الاستدلالی“ وغیرہ اور جب عقل کی تفصیل کی باری آئی تو لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت فرمائی اس کی کیا وجہ ہے۔

جواب: عقل کے سبب علم ہونے کا مسئلہ عقلاء کے مابین مختلف فیہ ہونے کے سبب مستحق تاکید تھا، اس لئے ماتن نے یہاں لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت فرمائی ہے۔ اختلاف اگرچہ حواس کے سبب علم ہونے کے بارے میں بھی ہے مگر چونکہ اس کے سبب علم ہونے کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے جو قابل توجہ نہیں اسی وجہ سے اس میں تاکید نہیں سمجھی گئی۔

سُنیہ اور ملاحدہ نے تمام نظریات میں عقل و نظر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کیا ہے، سُنیہ کا بیان ماقبل میں گزر چکا ہے کہ یہ عجم کی ایک قوم ہے یعنی ہندوستان کے کفار جو شہر سومنات کی جانب منسوب ہیں تو سُنیہ عقل و نظر کے مفید للعلم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عقل و نظر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد یقین کے حق ہونے کا علم اگر بدیہی ہے تو پھر اس میں یعنی اعتقاد کی غلطی ظاہر نہیں ہونی چاہئے۔ حالانکہ اعتقاد کی غلطی ظاہر ہو جاتی ہے چنانچہ ہم لوگوں کو مذہب بدلتے ہوئے دیکھتے ہیں کہ کسی مسئلہ میں جو ان کا اعتقاد عقل و نظر کے نتیجہ میں تھا، پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے تو دوسرا مذہب اختیار کر لیتے ہیں۔

اور اگر عقل و نظر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے تو پھر یہ دوسری نظر کا محتاج ہوگا علیٰ هذا القیاس، تو اس صورت میں دور اور تسلسل لازم آئے گا، جو کہ باطل ہے۔ اور ملاحدہ نے بھی تمام نظریات کے اندر عقل و نظر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کیا ہے، ملاحدہ یہ بھی عجم کی ایک قوم ہے جو ظاہر اُرانضی ہے اور باطناً کافر ہے اور ان کا مقصود اسلام کا ابطال ہے اور یہ فرقہ باطنیہ کہلاتا ہے، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ قرآن و حدیث کے کچھ ظواہر ہیں اور کچھ حقائق ہیں جہلاء صرف ظواہر کو جانتے ہیں اور عقلاء حقائق کو جاننے والے ہیں ان حقائق کے رموز اور اشارات ہیں کہ جن کو عوام نہیں سمجھ سکتے ان کا علم صرف اہل اسرار کو ہے۔ چنانچہ انہوں نے نبوت، ملائکہ اور اصطلاحات شرعیہ کی من مانی تشریح شروع کر دی جس کے چند نمونے یہ ہیں۔

نبی اس ذات کا نام ہے کہ جس پر قوت قدسیہ کا فیضان ہے، جبرئیل کسی ہستی کا نام نہیں صرف فیضان کا نام ہے، جنابت سے مراد راز کا انشاء ہے، غسل سے مراد تجدید عہد ہے، طہارت سے مراد مذہب باطنہ کے علاوہ ہر مذہب سے براءت ہے، صلوٰۃ سے مراد امام وقت کی طرف دعوت ہے، زکوٰۃ سے مراد انشاء راز سے پرہیز ہے، باب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے، طوفانِ نوح سے مراد علم کا طوفان ہے، آتشِ نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے، معاد سے

مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف واپس آنا ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو بہر حال ملاحظہ عقل و نظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عقائد میں آپس میں بہت اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید للعلم ہوتی تو پھر عقلاء باہم اختلاف نہ کرتے۔

اور الہیات میں بعض فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے متعلق مسائل میں عقل و نظر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ”الہیات“ عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہیں۔ عقل و نظر سے زیادہ سے زیادہ ظن تو حاصل ہو سکتا ہے علم حاصل نہیں ہو سکتا جو یقین کے معنی میں ہے، تو سنیہ و ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سبب علم ہونے کے انکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ لِفَسَادِ النَّظَرِ فَلَا يُنَافِي كَوْنَ النَّظَرِ الصَّحِيحِ مِنَ الْعَقْلِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ عَلَى أَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ اسْتِدْلَالًا بِنَظَرِ الْعَقْلِ فِيهِ إِثْبَاتٌ مَا نَفَيْتُمْ فَيَسْتَأْذِنُ لَوْنِ زَعْمُوا أَنَّهُ مُعَارَضَةٌ لِلْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ قُلْنَا إِمَّا أَنْ يُفِيدَ شَيْئًا فَلَا يَكُونُ فَاسِدًا أَوْ لَا يُفِيدَ فَلَا يَكُونُ مُعَارَضَةً۔

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ یہ فسادِ نظر کی وجہ سے ہے پس یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا، علاوہ اس کے جو تم نے ذکر کیا (کہ الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید علم نہیں یہ بھی تو) نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو (تمہارے) اس (استدلال) میں اس چیز کا اثبات ہے کہ جس کا تم نے انکار کیا ہے تو تناقض پیدا ہو گیا۔ پس اگر وہ لوگ کہیں کہ یہ تو فاسد کا معارضہ فاسد کے ذریعہ ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ (اس نظر فاسد کے ساتھ تمہارا معارضہ) یا تو کسی شے کا فائدہ دے گا تو فاسد نہ رہا یا فائدہ نہیں دے گا تو پھر معارضہ نہ ہوا (اور ہمارا قول ”نظر“ مفید علم ہے معارضہ سے محفوظ رہا)۔

قولہ والجواب ان ذلك لفساد النظر الخ اس عبارت میں شارح نے تینوں فرقوں کے دلائل (یعنی انہوں نے کثرت اختلاف کی وجہ سے عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کیا تھا) کے دو جواب دیئے ہیں ایک تحقیقی اور دوسرا الزامی جواب دیا ہے۔

”والجواب الخ“ سے تحقیقی جواب کا ذکر ہے۔

تحقیقی جواب: یہ ہے کہ نظریات میں کثرت اختلاف بعض اہل نظر کی نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے اور ایسا اختلاف نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہے اور ہم عقل و نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے قائل ہیں اور نظر فاسد کے مفید ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ جیسے اگر بھیگا آدمی ایک کو دود دیکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اچھی آنکھ والے نے جو ایک کو ایک دیکھا ہے یہ بھی خلاف واقع ہے۔

الزامی جواب: علیٰ ان ما ذکرتم الخ تم نے جو یہ کہا ہے کہ کثرت اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل مفید علم نہیں ہے، اس میں تم نے خود ”نظر عقل“ ہی سے استدلال کیا ہے اس کا تم انکار بھی کرتے ہو اور اس سے کام بھی لیتے ہو۔ تم

نے لیل کے مقدمات کو ترتیب دیتے ہوئے اس طرح کہا ہے ”لو كان نظر العقل سبباً للعلم في النظريات، لما وقع فيها اختلاف العقلاء، لكن اختلاف العقلاء فيها كثير“ کہ اگر عقل علم کا سبب ہوتی تو اس میں عقلاء کا اختلاف واقع نہ ہوتا، لیکن اس میں عقلاء کا بہت اختلاف ہے۔ آپ کی اس ترجیح مقدمات سے اس بات کا علم ہوا ہے کہ عقل سبب علم نہیں ہے، جبکہ مقدمات کو ترتیب دینے کا نام ”نظر“ ہے گویا کہ نظر ہی سے نظر کے مفید علم نہ ہونے کا علم حاصل ہوا ہے اور جس چیز سے کسی چیز کا علم حاصل ہو وہ سبب علم ہوتی ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ نظر (عقل) علم کا سبب ہے۔ اور جس چیز کا تم انکار کر رہے تھے تمہارے استدلال میں اسی چیز کا اثبات ہے تو تمہارے دعویٰ اور دلیل میں تناقض پیدا ہو گیا۔

اور اگر تم یہ کہتے ہو کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے وہ استدلال نہیں ہے بلکہ جمہور کے قول فاسد ”النظر يفيد العلم“ کا ہمارے قول فاسد ”كثرة الخلاف تدل على عدم كون النظر مفيداً للعلم“ سے معارضہ ہے یعنی یہ فاسد کا معارضہ فاسد سے ہے۔ تو پھر ہم پر کیا اشکال ہے جیسے کو تیسامش مشہور ہے۔ جمہور کی طرف سے اس پر گرفت کی گئی کہ اچھا تم یہ بتاؤ کہ تمہارا استدلال ”لو كان نظر العقل سبباً للعلم في النظريات، لما وقع فيها اختلاف العقلاء، لكن اختلاف العقلاء فيها كثير“ ہمارا مذہب باطل کرنے کے سلسلہ میں مفید ہے یا نہیں، اگر مفید ہے تو پھر تمہارا یہ کہنا (کہ ہمارا قول فاسد جمہور کے قول فاسد سے معارض ہے) یعنی اپنے قول کو فاسد کہنا غلط ہے۔ اور اگر مفید نہیں ہے تو پھر معارضہ نہ ہوگا اور ہمارا قول ”النظر يفيد العلم“ معارضہ سے محفوظ رہا، لہذا ہماری بات ثابت ہو گئی کہ ”نظر العقل“ مفید علم ہے۔

فَإِنْ قِيلَ كَوْنُ النَّظَرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ إِنْ كَانَ ضَرُورِيًّا لَمْ يَقَعْ فِيهِ خِلَافٌ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْوَاحِدُ نَصْفُ الْإِثْنَيْنِ وَإِنْ كَانَ نَظَرِيًّا يَلْزَمُ اثْبَاتُ النَّظَرِ بِالنَّظَرِ وَإِنَّهُ دَوْرٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے جیسے ہمارے قول ”الواحد نصف الاثنین“ میں اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آتا ہے اور یہ دور ہے۔

قولہ فان قيل كون النظر مفيداً للعلم الخ اس عبارت میں شارح فریق مخالف کی جانب سے ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ آپ کا مقولہ ہے کہ نظر عقل مفید علم ہے اب ہم آپ سے یہ پوچھتے ہیں کہ نظر عقل جو علم کا سبب ہے اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے یا نظری ہے آپ جو بھی شق اختیار کریں گے اشکال سے خالی نہ ہوگی اگر آپ کہیں کہ ضروری ہے تو ہم کہیں گے کہ ضروری کے اندر اختلاف نہیں ہوتا حالانکہ اس کے اندر اختلاف موجود ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے جبکہ ضروری ایسا ہونا چاہئے کہ اس میں اختلاف نہ ہو جیسے ایک، دو کا آدھا ہے یہ ضروری ہے مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر آپ کہیں کہ نظری ہے تو پھر اس کو ثابت کرنے کے لئے دوسری نظری حاجت پیش آئے گی۔ اور

اس سے دور لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

اگلی عبارت میں شارح اس اعتراض کا جواب، اولاً شق اول کو اور ثانیاً شق ثانی کو اختیار کر کے جواب دیں گے۔

قُلْنَا الضَّرُورِيُّ قَدْ يَقَعُ فِيهِ خِلَافٌ إِمَّا لِعِنَادٍ أَوْ لِقُصُورٍ فِي الْأَدْرَاكِ فَإِنَّ الْعُقُولَ مُتَفَاوِتَةً بِحَسَبِ الْفُطْرَةِ بِاتِّفَاقٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ وَاسْتِدْلَالٍ مِنَ الْأَثَارِ وَ شَهَادَةٍ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالنَّظَرِ قَدْ يَبْثُ بِنَظَرٍ مَخْصُوصٍ لَا يُعْبَرُ عَنْهُ بِالنَّظَرِ كَمَا يُقَالُ قَوْلُنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ يُفِيدُ الْعِلْمَ بِخُلُوتِ الْعَالَمِ بِالضَّرُورَةِ وَكَيْسَ ذَلِكَ بِخُصُوصِيَّةِ هَذَا النَّظَرِ بَلْ لِيَكُونَهُ صَحِيحًا مَقْرُونًا بِشَرَائِطِهِ فَيَكُونُ كُلُّ نَظَرٍ صَحِيحٍ مَقْرُونٌ بِشَرَائِطِهِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ وَفِي تَحْقِيقِ هَذَا الْمَنْعِ زِيَادَةُ تَفْصِيلٍ لَا يَلِيْقُ بِهَذَا الْكِتَابِ۔

ترجمہ: تو ہم جواب دیں گے کہ ضروری میں کبھی اختلاف ہوتا ہے یا تو عناد کی وجہ سے یا ادراک کے اندر قصور کی وجہ سے، اس لئے کہ عقلیں متفاوت ہیں فطری اعتبار سے عقلاء کے اتفاق کے ساتھ اور آثار سے استدلال کے ساتھ اور اخبار کی شہادت کے ساتھ۔ اور نظری کبھی ثابت ہوتا ہے ایسی مخصوص نظر کے ساتھ کہ جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا جیسا کہ کہا جاتا ہے ہمارا قول ”العالم متغیر و کل متغیر حادث“ تو یہ فائدہ دے رہا ہے حدوث عالم کے علم کا ضرورہ۔ اور یہ اس نظر کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے ایسا صحیح ہونے کی وجہ سے جو اپنی تمام شرائط کے ساتھ ملا ہوا ہے، تو ہر وہ نظر صحیح جو اپنی تمام شرطوں کے ساتھ ملی ہوئی ہو مفید علم ہوگی۔ اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں ہے۔

قولہ قلنا الضروری قد يقع فيه خلاف الخ یہاں سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب: پہلی شق کو اختیار کر کے ہم نے نظر صحیح کے مفید علم ہونے کو ضروری مان لیا مگر ضروری کے اندر بھی کبھی اختلاف واقع ہوتا ہے جس کے اسباب بہت ہیں کبھی عناد کی بناء پر ضروری میں اختلاف کیا جاتا ہے (عمداً حق کے انکار کو عناد کہتے ہیں) اور کبھی قضیہ ضروریہ کے اطراف یعنی موضوع و محمول کا صحیح ادراک نہ ہونے کی وجہ سے بھی اختلاف ہو جاتا ہے، لہذا ہمارا مذکورہ قول ”کل نظر صحیح مفید للعلم“ قضیہ بدیہیہ ہے مگر مخالفین نے عناد یا اپنی عقل کی کوتاہی و کمی کی وجہ سے اس میں اختلاف کیا ہے جیسے فرقہ سلفیہ نے تمام بدیہیات کا انکار کیا ہے، کیونکہ سب انسانوں کی عقلیں برابر نہیں ہوتیں۔ عقول میں تفاوت پر تمام عقلاء کا اتفاق ہے اس لئے کہ فطرت کے اعتبار سے عقول متفاوت ہیں اور عقول سے صادر ہونے والے آثار و حکایات بھی عقول کے متفاوت ہونے پر دال ہیں۔ جیسے ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے رفیق سفر سے پانی مانگا تو اس نے بلا قیمت دینے سے انکار کر دیا تو آپ نے سارا پانی دس درہم کے بدلے میں خرید لیا پھر امام صاحبؒ نے ستو کے کھانے میں اپنے رفیق کو شریک کیا تو اس کو پیاس لگی پانی مانگا امام صاحبؒ نے بلا قیمت دینے سے انکار کر دیا اور

فرمایا کہ فی پيالہ دس درہم کا ہے، تو اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا تو اس نے ایک پيالہ دس درہم میں خریدا۔ یوں امام صاحبؒ نے اپنی عقل کی تدبیر سے اپنے پیسے بھی واپس لے لئے اور پانی بھی بچ گیا۔ اس کے برخلاف دوسرے آدمی کے عقل کی کہانی بھی سنو، کہ ایک شخص حجام (نائی) کی دوکان میں آیا اپنے بال کٹوائے، اجرت میں ایک روپیہ دیا اٹھنی واپس لینی تھی حجام کے پاس ریزگاری (اٹھنی) نہ تھی تو حجام نے کہا باقی اٹھنی کے عوض تیری بیوی کے سر کے بال مونڈ دوں گا وہ صاحب کو ایک ترکیب سوجھی تو اس نے کہا کہ اچھایوں کرو کہ بقیہ اٹھنی کے عوض تیری بیوی کے سر کے بال مونڈ دوں گا وہ صاحب راضی ہو گئے گھر سے بیوی کو گھسیٹتے ہوئے لائے وہ بیچاری چلاتی اور روتی رہی مگر یہ صاحب بڑی مضبوطی سے اس کا سر پکڑے ہوئے نائی کے پاس لائے تو نائی نے اس کے سر کے تمام بال مونڈ دیئے وہ بیچاری شرم کے مارے سر پر رومال رکھ کر گھر واپس آئی ادھر حجام (نائی) نے عورت کے میکہ والوں کو اطلاع کر دی کہ تمہارے داماد نے تمہاری بیٹی کی درگت بنائی ہے تو وہ لوگ آئے اور اس شخص کی عقل پر ماتم کرنے لگے اور بیٹی کو ساتھ لے گئے جب تک اس کے سر پر کافی بال نہ اگے تھے اس کو اپنے پاس رکھا۔ تو دیکھئے دونوں عقلوں میں کس قدر تفاوت ہے۔ نیز احادیث کی شہادت بھی اسی سلسلہ میں موجود ہے کہ عقول میں تفاوت ہے جیسے کہ صحیح حدیث کے اندر عورتوں کے بارے میں نبی علیہ السلام کا فرمان ہے ”هن ناقصات العقل و الدين“۔ یہ جواب جو شق اول اختیار کر کے دیا گیا ہے امام رازیؒ کا پسندیدہ ہے۔

اور دوسرا جواب شق ثانی کو اختیار کر کے دیا گیا ہے جو امام الحرمین کا پسندیدہ ہے کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کو نظری مانا گیا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس سے تو ”اثبات النظر بالنظر“ لازم آئے گا جو دور کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے بایں معنی کہ نظری کو ثابت کرنے کے لئے دوسری نظر کی حاجت پیش آئے گی یہی ”اثبات النظر بالنظر“ ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نظری کو کبھی ایسی نظر مخصوص سے ثابت کر دیا جاتا ہے کہ جس کے مقدمات بدیہی ہوتے ہیں یعنی بالکل واضح ہوتے ہیں اگرچہ وہ خود نظری ہے مگر بدیہی المقدمات ہونے کی وجہ سے اس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، تو ایسی صورت میں ”اثبات النظر بالنظر“ والا اشکال ختم ہو جائے گا۔ جیسے جب ہم کہتے ہیں ”العالم متغیر و کل متغیر حادث“ تو اس نظر و ترتیب سے ہمیں بدیہی طور پر نتیجہ ”العالم حادث“ کا علم حاصل ہوا ہے حالانکہ عالم کا حادث ہونا نظری تھا جو ہم کو مذکورہ نظر سے حاصل ہوا ہے مگر چونکہ مذکورہ نظر کے دونوں مقدمے مشاہدہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بدیہی ہیں اور ان کا اثبات کسی اور نظر پر موقوف نہیں ہے، لہذا دور بھی لازم نہ آیا۔

شارحؒ اپنے قول ”ولیس ذلک بخصوصیة هذا النظر الخ“ سے یہ فرما رہے ہیں کہ نظر مذکور ”العالم متغیر و کل متغیر حادث“ اس وجہ سے نتیجہ ”العالم حادث“ کا فائدہ نہیں دے رہی ہے کہ وہ خاص نظر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ نظر صحیح ہے اور ترتیب مقدمات کی شکل اول کی شرائط (یعنی صغریٰ کا موجب ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا) پر مشتمل

ہے، اور ہر وہ نظر جو صحیح ہو اور شرائط نظر پر مشتمل ہو تو وہ (نظر) مفید علم ہوگی، لہذا ہمارا دعویٰ ”کل نظر صحیح مفید للعلم“ ثابت ہو گیا۔

آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ اس دور والے اعتراض سے بچنے کے لئے مزید تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں ہے، البتہ شرح مواقف میں اس کی تفصیل موجود ہے وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَا لَبِثَتْ مِنْهُ اَيُّ مِنَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ بِالْبَدَاهَةِ اَيُّ بَاوِلِ التَّوَجُّهِ مِنْ غَيْرِ اِحْتِيَاجٍ اِلَى تَفَكُّرٍ فَهُوَ
ضَرُورِيٌّ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ كُلَّ شَيْءٍ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ فَانَّهُ، بَعْدَ تَصَوُّرٍ مَعْنَى الْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْاَعْظَمِ
لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ تَوَقَّفَ فِيهِ حَيْثُ زَعَمَ اَنَّ جُزْءَ الْاِنْسَانِ كَالْيَدِ مَثَلًا قَدْ يَكُونُ اَعْظَمَ مِنْهُ فَهُوَ
لَمْ يَتَصَوَّرْ مَعْنَى الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَمَا لَبِثَتْ مِنْهُ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَيُّ بِالنَّظَرِ فِي الدَّلِيلِ سَوَاءً كَانَ اِسْتِدْلَالًا مِنْ
الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ كَمَا اِذَا رَأَى نَارًا فَعِلْمَهُ اَنَّ لَهَا دُخَانًا اَوْ مِنَ الْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ كَمَا اِذَا رَأَى دُخَانًا
فَعِلْمَهُ اَنَّ هُنَاكَ نَارًا وَقَدْ يُخَصُّ الْاَوَّلُ بِاسْمِ التَّعْلِيلِ وَالثَّانِي بِالْاِسْتِدْلَالِ فَهُوَ اِحْتِسَابِيٌّ اَيُّ حَاصِلٌ بِالْكُسْبِ۔

ترجمہ: اور جو ثابت ہو اس سے یعنی وہ علم جو عقل سے ثابت ہے بداہتہ یعنی فکر کی طرف احتیاجی کے بغیر پہلی ہی توجہ سے، پس وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شی کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ کل اور جزء اور اعظم کے معنی کے تصور کے بعد کسی اور شی پر موقوف نہیں ہے، اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ انسان کا جزء جیسے ہاتھ مثلاً کبھی اس (کل جسم) سے بڑا ہوتا ہے تو (درحقیقت اس نے) کل اور جزء کے معنی کا تصور ہی نہیں کیا (یعنی سمجھا ہی نہیں ہے)۔ اور جو علم استدلال سے ثابت ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو خواہ یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ جب اس نے آگ دیکھی پھر اس نے جان لیا کہ اس کے لئے دھواں ہے یا (استدلال) معلول سے علت پر ہو جیسا کہ جب دھواں دیکھا پھر اس نے جان لیا کہ یہاں آگ ہے۔ اور کبھی اول کو مخصوص کیا جاتا ہے تغلیل کے نام سے اور ثانی کو استدلال کے ساتھ (جو مثل کے استدلال سے حاصل ہو) پس وہ اکتسابی ہے یعنی جو کسب کے ذریعہ سے حاصل ہو۔

قولہ و مَا لَبِثَتْ مِنْهُ اَيُّ مِنَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ بِالْبَدَاهَةِ نے جس طرح دیگر اسباب علم (حواس، خبر متواتر، خبر رسول) سے حاصل ہونے والے علم کے حکم کو بیان کیا یعنی اس کا ضروری ہونا یا استدلالی ہونا بیان کیا اسی طرح یہاں ماتن عقل کے سبب علم ہونے کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اس سے حاصل ہونے والے ”علم“ کا حکم بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے (۱) اگر کسی چیز کا علم بغیر نظر و فکر کے محض عقل و ذہن کو متوجہ کرنے سے حاصل ہو جائے تو یہ علم ضروری ہوگا جیسے کل کا اپنے جزء سے بڑے ہونے کا علم، کل اور جز۔ اور اعظم کے معنی جاننے کے بعد محض عقل کے متوجہ کرنے سے ہمیں حاصل ہوا ہے۔ اگر کوئی شخص اس میں توقف کرے اور کہے کہ جزء بھی کبھی کل سے بڑا ہوتا

ہے ہر دفعہ کل کا اپنے جزء سے بڑا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے مثلاً کبھی ہاتھ جو انسان کا ایک جزء ہے اپنے کل (جسم) سے بڑا ہوتا ہے تو دراصل اس کو جزء اور کل کے معنی کا بھی علم نہیں ہے اس لئے کہ کل اپنے ہاتھ اور بقیہ اعضاء سمیت ہے جبکہ جزء فقط ہاتھ ہے اگر ہاتھ اپنے کل جسم سے کہ جس میں ہاتھ بھی داخل ہے بڑا ہو جائے تو اس صورت میں شی کا خود اپنے سے بڑا ہونا لازم آئے گا جو صراحتہً باطل ہے۔ (۲) اور جو علم عقل سے استدلال کے ذریعے سے یعنی دلیل میں نظر و فکر کرنے سے حاصل ہو تو وہ اکتسابی ہے خواہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے کسی نے آگ کو دیکھا تو اس کو اس سے دھواں کا علم ہوا کہ وہاں دھواں ہے تو یہاں آگ (علت) کو دھواں (معلول) پر دلیل بنایا گیا ہے ایسی دلیل کو ”دلیل لیمی“ کہتے ہیں اور خواہ استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے کسی نے دھواں دیکھا تو اس کو اس سے آگ کا علم حاصل ہوا ہے کہ وہاں آگ ہے تو یہاں دھواں (معلول) کو آگ (علت) پر دلیل بنایا گیا ہے ایسی دلیل کو ”دلیل رانی“ کہتے ہیں اول کو یعنی اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اس کو تعلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور ثانی کو یعنی اگر معلول سے علت پر استدلال ہو تو اس کو استدلال کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

وَهُوَ مُبَاشَرَةُ الْأَسْبَابِ بِالْأَخْتِيَارِ كَصَرْفِ الْعَقْلِ وَالنَّظَرِ فِي الْمَقْدَمَاتِ فِي الْأُسْتِدْلَالِيَّاتِ وَالْأَصْغَاءِ وَتَقْلِيلِ الْحَدَقَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فِي الْحَسَبَاتِ فَالْأَخْتِيَارُ أَعْمٌ مِنَ الْأُسْتِدْلَالِيَّاتِ لِأَنَّهُ الَّذِي يَحْصُلُ بِالنَّظَرِ فِي الدَّلِيلِ فَكُلُّ أُسْتِدْلَالِيٍّ اخْتِسَابِيٍّ وَلَا عَكْسَ كَالْأَبْصَارِ الْحَاصِلِ بِالْقَصْدِ وَالْأَخْتِيَارِ۔

ترجمہ: اور وہ کسب اپنے اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنا ہے جیسے عقل کو گردش دینا (کام میں لانا) اور نظر کو گردش دینا مقدمات میں استدلال کے اندر اور (جیسے) کان کو ٹھکا دینا اور پتلیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حیات کے اندر۔ پس اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے کہ جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو پس ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے وہ دیکھنا جو ارادے اور اختیار سے حاصل ہو۔

قولہ وهو مباشرة الاسباب بالاختيار الخ اس عبارت میں شارح دو باتیں ذکر فرما رہے ہیں (۱) اکتسابی کا معنی (۲) اکتساب اور استدلال کے مابین نسبت۔

پہلی بات: اکتساب کا معنی یہ ہے کہ اپنے اختیار اور ارادہ سے کسی شی کے علم کے حاصل ہونے کے اسباب کو استعمال میں لانا جیسے استدلالیات کے اندر مقدمات میں یعنی ترتیب دینے میں نظر و فکر کرنا اور عقل کو گردش دینا ہی اکتساب ہوگا۔ اسی طرح حیات کے اندر جو اس کو متوجہ کرنا ہی اکتساب ہوگا مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے اور الوان و اشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے تو آوازوں کی طرف حاسہ سمع کو یعنی کان کو متوجہ کرنا اور الوان و اشکال کی طرف حاسہ بصر یعنی آنکھ کو متوجہ کرنا ہی اکتساب ہے۔

دوسری بات: اکتساب اور استدلال کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے اکتسابی عام ہے اور استدلالی خاص ہے اس لئے کہ استدلال صرف نظر فی الدلیل کو کہتے ہیں یعنی ترتیب مقدمات میں نظر و فکر کرنا جبکہ اکتساب نظر فی الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حیات کے اندر حواس کے متوجہ کرنے کو بھی کہتے ہیں لہذا جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا اور جو اکتسابی ہوگا ضروری نہیں کہ وہ استدلالی بھی ہو۔

وَأَمَّا الضَّرُورِيُّ فَقَدْ يُقَالُ فِي مُقَابَلَةِ الْاِكْتِسَابِيِّ وَيُفَسَّرُ بِمَا لَا يَكُونُ تَحْصِيلُهُ، مَقْدُورًا لِلْمَخْلُوقِ اِئْتِ
يَكُونُ حَاصِلًا مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ لِلْمَخْلُوقِ وَقَدْ يُقَالُ فِي مُقَابَلَةِ الْاِسْتِدْلَالِيِّ وَيُفَسَّرُ بِمَا يَحْصُلُ بِذُنُونٍ
فِكْرٍ وَ نَظَرٍ فِي الدَّلِيلِ فَمِنْ هُنَا جَعَلَ بَعْضُهُمُ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِالْحَوَاسِّ اِكْتِسَابِيًّا اِئْتِ حَاصِلًا
بِمُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ وَبَعْضُهُمُ ضَرُورِيًّا اِئْتِ حَاصِلًا بِذُنُونِ الْاِسْتِدْلَالِ فَظَهَرَ أَنَّهُ لَا تَنَاقُضَ فِي
كَلَامِ صَاحِبِ الْبَدَايَةِ حَيْثُ قَالَ إِنَّ الْعِلْمَ الْحَادِثَ نَوْعَانِ ضَرُورِيٌّ وَهُوَ مَا يُحْدِثُهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي نَفْسِ
الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِ كَسْبِهِ وَ اخْتِيَارِهِ كَالْعِلْمِ بِوُجُودِهِ وَ تَغْيِيرِ اَحْوَالِهِ وَ اِكْتِسَابِيٌّ وَهُوَ مَا يُحْدِثُهُ اللَّهُ تَعَالَى
فِيهِ بِوَاسِطَةِ كَسْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ مُبَاشَرَةُ اَسْبَابِهِ وَ اَسْبَابُهُ، ثَلَاثَةُ الْحَوَاسِّ السَّلِيمَةِ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَ نَظَرُ
الْعَقْلِ ثُمَّ قَالَ وَ الْحَاصِلُ مِنْ نَظَرِ الْعَقْلِ نَوْعَانِ ضَرُورِيٌّ يَحْصُلُ بِاَوَّلِ النَّظَرِ مِنْ غَيْرِ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ
الْكُلَّ اعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ وَ اِسْتِدْلَالِيٌّ يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى نَوْعٍ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِوُجُودِ النَّارِ عِنْدَ رُؤْيَةِ الدُّخَانِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ضروری پس بھی اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور تفسیر (ضروری کی) کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ وہ جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں نہ ہو یعنی مخلوق کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اور بھی (ضروری) استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور تفسیر (ضروری کی) کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ وہ جو دلیل میں بغیر نظر و فکر کرنے کے حاصل ہو جائے۔ پس اسی وجہ سے بعض (علماء) نے اس علم کو کہ جو حواس کے ذریعہ سے حاصل ہونے والا ہے اکتسابی قرار دیا ہے یعنی اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہونے والا۔ اور بعضوں نے اس کو ضروری قرار دیا ہے یعنی استدلال کے بغیر حاصل ہونے والا ہے تو یہ بات ظاہر ہو گئی ہے کہ صاحب بدایہ کی کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اس حیثیت سے انہوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری اور وہ یہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کے نفس میں بغیر اس کے کسب اور اختیار کے پیدا کر دیتا ہے جیسے اپنے وجود اور اپنے احوال کے تغیر کا علم اور (دوسری قسم) اکتسابی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا کر دیتا ہے اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے۔ اور علم کے اسباب تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل۔ پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے ایک ضروری جو اول نظر سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے (اس بات کا) علم کہ کُل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے

کہ جس میں کسی قدر فکر کی حاجت پیش آتی ہے جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے وجود کا علم ہو جانا۔

قولہ واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي الخ شارحؒ کی اس عبارت کے تین حصے ہیں پہلا حصہ ”فمن ههنا“ تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے ضروری کے دو معانی بیان کئے ہیں۔ دوسرا حصہ ”فمن ههنا“ سے ”فظهر انه“ تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے ایک تناقض کا دفعیہ کیا ہے تیسرا حصہ ”فظهر انه“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے (جو صاحب بدایہ کی کلام ہے) اس میں واقع ہونے والے تناقض کو بھی ختم کیا ہے۔ اب ہر ایک حصہ کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

پہلا حصہ: واما الضروري الخ فرماتے ہیں کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کو ماتنؒ نے ضروری بھی قرار دیا ہے اور استدلالی بھی، تو ضروری کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ماتنؒ کی کلام میں ہے اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں۔ اسی استعمال و تقابل کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے ضروری کی تفسیر میں علماء کی اصطلاح مختلف ہو گئی ہے، چنانچہ ضروری کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔

(۱) بعضوں نے کہا ہے کہ ضروری وہ علم ہے کہ جس کا حاصل کرنا مخلوق (بندوں) کی قدرت میں نہ ہو۔ اب اس کا مقابل اکتسابی وہ علم ہوگا کہ جس کا حاصل کرنا بندوں کی قدرت میں ہو۔

(۲) اور بعضوں نے کہا ہے کہ ضروری وہ علم ہے کہ جو دلیل میں نظر و فکر یعنی ترحیب مقدمات میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو۔ اب اس کے مقابل استدلالی وہ علم ہوگا کہ جو دلیل میں نظر و فکر کرنے سے حاصل ہو۔

دوسرا حصہ: فمن ههنا الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ نے ایک تناقض و تضاد کو ختم کیا ہے، وہ تناقض یہ تھا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی بھی قرار دیا گیا اور ضروری بھی، جبکہ ماتنؒ نے ضروری کو اکتسابی کا تقسیم و مقابل قرار دیا ہے تو دونوں (اکتسابی و ضروری) جمع کیسے ہو سکتے ہیں، تو شارحؒ نے یہ تناقض و تضاد ختم کرتے ہوئے فرمایا کہ جنہوں نے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا ہے وہ ضروری کی پہلی تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اور اس کے مقابل حواس کے ذریعہ سے حاصل ہونے والے علم کو ”اکتسابی“ قرار دیا گیا کیونکہ حواس، علم کے اسباب میں سے ہیں اور جو علم، اسباب کا نتیجہ ہو تو اس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہوتا ہے اور جنہوں نے حواس کے ذریعہ سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا ہے وہ ضروری کی دوسری تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جو دلیل میں نظر و فکر اور ترتیب مقدمات کے بغیر حاصل ہو۔ تو معلوم ہوا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنی الثانی ہے نہ کہ بالمعنی الاول۔ اور جو اکتسابی قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنی الاول ہے نہ کہ بالمعنی الثانی۔ تو جب دونوں (اکتسابی و ضروری) کی جہتیں مختلف ہیں۔ تو اب کوئی تناقض باقی نہ رہا۔

الدين بخاری جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں انہوں نے اپنی کتاب ”بدایۃ الکلام“ میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں (۱) ضروری (۲) اکتسابی۔ ضروری وہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے نفس میں اس کے کسب اور اختیار کے بغیر پیدا کر دے۔ جیسے بندہ کو اپنے وجود کا علم اور اپنے احوال کے تغیر کا علم، جیسے صحت، مرض، بھوک، پیاس، لذت، ألم وغیرہ، جن میں انسان کے ساتھ تمام حیوانات بھی شریک ہیں۔

اور اکتسابی وہ علم ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا کر دے۔ اور کسب وہ اسباب کو استعمال میں لانا ہے اور اسباب تین ہیں (۱) حواسِ سلیمہ (۲) خبر صادق (۳) نظر عقل۔ تو یہاں ضروری کو اکتسابی کا مقابل تقسیم قرار دیا ہے۔ آگے چل کر انہوں نے نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی پھر دو قسمیں قرار دیں۔ (۱) ضروری (۲) استدلالی۔ ضروری وہ علم ہے جو اول نظر سے بغیر تفکر کے حاصل ہو جائے جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے یہ ضروری ہے۔ اور استدلالی وہ ہے کہ جس میں کسی قدر تفکر کی حاجت پیش آ جائے جیسے دھویں کو دیکھ کر آگ کے وجود کا علم آ جانا۔ تو جس ضروری کو انہوں نے اکتسابی کا مقابل تقسیم قرار دیا تھا آگے چل کر اسی ضروری کو انہوں نے اکتسابی کی قسم قرار دے دیا ہے، جس سے قسم ثانی کا قسم ثانی ہونا لازم آیا اور یہ تناقض ہے اس لئے کہ قسم و مقابل ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ضروری، اکتسابی کا مغایر ہو اور قسم ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ضروری، اکتسابی کا مغایر نہ ہو، یہ تو صریح تناقض ہے۔ شارح اس تناقض کو یوں دفع کر رہے ہیں کہ قسم وہ ضروری ہے کہ جس کا مقابل اکتسابی ہے اور قسم وہ ضروری ہے کہ جس کا مقابل استدلالی ہے تو قسم ضروری کی تعریف و تفسیر اور ہے اور قسم ضروری کی تعریف و تفسیر اور ہے جیسا کہ اوپر کی سطروں میں ذکر کیا گیا ہے۔ لہذا صاحب ہدایہ کی کلام میں کوئی تناقض نہ ہوا۔

نیز صاحب ہدایہ کی کلام ”ان العلم الحادث“ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم نہ ضروری ہے اور نہ اکتسابی ہے بلکہ اس کا علم قدیم ہے کسی قسم کی طرف منقسم نہیں ہے۔

وَالْإِلَهَامُ الْمَفْسَرُ بِالْقَاءِ مَعْنَى فِي الْقَلْبِ بِطَرِيقِ الْفَيْضِ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصَحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ حَتَّى يَرُدَّ بِهِ الْأَعْتِرَاضُ عَلَى حَضَرِ الْأَسْبَابِ فِي السَّلَاطَةِ وَكَانَ الْأَوَّلَى أَنْ يَقُولَ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ إِلَّا أَنَّهُ حَاوِلَ التَّنْبِيَةِ عَلَى أَنَّ مُرَادَنَا بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَاحِدٌ لَا كَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْوِصِ الْعِلْمِ بِالْمُرَكَّبَاتِ أَوْ الْكُلِّيَّاتِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْبَسَائِطِ أَوْ الْجُزْئِيَّاتِ إِلَّا أَنَّ تَخْوِصَ الصَّحَّةِ بِالذِّكْرِ مِمَّا لَا وَجْهَ لَهُ، ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّهُ ارَادَ أَنَّ الْإِلَهَامَ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِغَامَةِ الْخَلْقِ وَيَصْلَحُ لِلْإِزَامِ عَلَى الْغَيْرِ وَالْأَفْلَاحُ أَنَّهُ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ وَقَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ بِهِ فِي

فِي الْخَبْرِ نَحْوُ قَوْلِهِ الْهَمْنَى رَبِّي وَحُكْمِي عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ وَأَمَّا خَبْرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ وَتَقْلِيدُ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ يُفِيدَانِ الظَّنَّ وَالْإِعْتِقَادَ الْجَازِمَ الَّذِي يَقْبَلُ الزُّوَالَ فَكَانَهُ أَرَادَ بِالْعِلْمِ مَا لَا يَشْمُلُهُمَا وَلَا فَلَا وَجْهَ لِحَصْرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ.

ترجمہ: اور الہام کہ جس کی تفسیر کی گئی ہے فیض کے طریقہ پر دل سے کسی بات کے ڈالنے کے ساتھ یہ (الہام) اہل حق کے نزدیک شی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کے ذریعہ تین میں اسباب کے حصر کرنے پر اعتراض وارد ہو۔ اور اولیٰ بات یہ تھی کہ (ماتن) یوں فرماتے ”لیس من اسباب العلم بالشیء“ مگر انہوں نے تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا اس بات پر کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے، ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اصطلاح مقرر کر لی ہے علم کو خاص کرنے کی مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بساط یا جزئیات کے ساتھ، مگر لفظ ”صحت“ کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ پھر بظاہر یہ (معلوم ہوتا) ہے کہ ماتن نے یہ ارادہ کیا ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور غیر پر (کوئی چیز) لازم کرنے کی صلاحیت رکھے، ورنہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ الہام کے ذریعہ کبھی علم حاصل ہو جاتا ہے اور اس سلسلہ میں خبر کے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے نبی علیہ السلام کافر مان ہے ”الہمنی ربی“ کہ مجھ کو میرے رب نے الہام کیا۔ اور بہت سے سلف حضرات سے یہ منقول ہے (کہ انہیں الہام ہوتا ہے)۔ اور بہر حال خبر واحد (ایک عادل آدمی کی خبر) اور مجتہد کی تقلید دونوں ظن کا فائدہ دیتی ہیں اور اس اعتقاد جازم کا جو زوال کو قبول کرے۔ پس گویا کہ ماتن کی مراد علم سے وہ ہے کہ جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

قوله والہام المفسر بالقاء معنی فی القلب الخ ماتن فرماتے ہیں کہ الہام اہل حق کے نزدیک علم و معرفت کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ اس عبارت کے چار حصے ہیں پہلا حصہ ”وکان الاولیٰ“ تک ہے اس حصہ میں الہام کی تعریف اور اس الہام پر وارد ہونے والے اعتراض و جواب کو ذکر کیا گیا ہے۔ دوسرا حصہ ”وکان الاولیٰ“ سے ”ثم الظاہر“ تک ہے اس حصہ میں ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔ تیسرا حصہ ”ثم الظاہر“ سے ”واما خبر الواحد“ تک ہے اس حصہ میں شارح نے ماتن کی کلام ”لیس من اسباب المعرفة الخ“ سے ایک تنبیہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چوتھا حصہ ”واما خبر الواحد“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں ایک اعتراض مقدر کے جواب کا ذکر ہے۔ اب ہر ایک حصہ کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

پہلا حصہ:

الہام کی تعریف: اللہ تعالیٰ کا اپنے بندہ کے قلب میں فیض کے طریقہ پر یعنی بلا استحقاق اور بلا اکتساب محض اپنے

فضل سے کسی اچھی بات کا ڈالنا ہے۔

اعتراض: آپ نے اسباب کو صرف تین میں منحصر کر دیا (حواسِ سلیمہ، غیر صادق اور عقل) حالانکہ الہام بھی علم کا ایک سبب ہے، لہذا تین میں انحصار درست نہیں۔

جواب: ماتنؒ نے فرمایا کہ اہل حق کے نزدیک الہام علم کا سبب نہیں ہے کیونکہ اس سے کسی وحی کی صحت کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ نیز بعض لوگوں نے اعتراض کو درست تسلیم کر کے یہ جواب دیا ہے کہ الہام مستقل اور علیحدہ سبب نہیں ہے بلکہ عقل میں داخل ہے۔

دوسرا حصہ: و كان الاولى الخ

اعتراض: اس سے پہلے ماتنؒ نے اپنے قول ”واسباب العلم ثلاثة“ میں اور ”اما العقل فهو سبب للعلم“ میں لفظ علم کا ذکر کیا ہے جبکہ یہاں الہام کے اندر لفظ ”معرفت“ کو لائے ہیں بہتر یہ تھا کہ یہاں بھی لفظ ”علم“ کو لاتے اور یوں فرماتے ”والالهام ليس من اسباب العلم الخ“ تاکہ سابق اور لاحق میں مطابقت ہو جاتی ایسا کیوں نہیں کیا، اس میں کیا حکمت تھی۔

جواب: شارحؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ماتنؒ کا مقصد شاید اس سے یہ ہے کہ یہاں علم اور معرفت دونوں متحد ہیں ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اصطلاح مقرر کر لی ہے اور دونوں میں فرق کیا ہے یہاں تک کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ”علم“ مرکبات اور کلیات کے جاننے کا نام ہے اور ”معرفت“ بساطت یعنی غیر مرکبات اور جزئیات کے جاننے کا نام ہے۔ تو ماتنؒ نے یہاں لفظ ”معرفت“ لا کر اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔

پھر شارحؒ نے ماتنؒ پر یہ ضرب لگائی ہے کہ ماتنؒ نے ”من اسباب المعرفة الشئ“ کے بجائے ”بصحة الشئ“ کا جو اضافہ کیا ہے یہ بے سود ہے بلکہ خلاف معنی کی جانب وہم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ الہام صحت وحی کی معرفت کا سبب نہیں البتہ اس کے ذریعہ فساد وحی کا علم ہو سکتا ہے حالانکہ مقصود الہام سے اس کے مطلق سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے۔

تیسرا حصہ: ثم الظاهر الخ یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماتنؒ نے جو تین اسباب علم بیان کئے ہیں وہ ایسے سبب ہیں جو عامۃ الخلق کے لئے علم و یقین کا ذریعہ ہیں اور ایسا علم و یقین جو غیروں پر حجت بنتا ہے۔ اور الہام عامۃ الخلق کے لئے علم کا سبب بھی نہیں ہے اور نہ ہی غیروں پر حجت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، البتہ خواص کے لئے الہام، علم کا سبب ہے جیسے حدیث میں موجود ہے ”الہمنی ربی“ دوسری حدیث ”اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله“ اول حدیث کی تخریج نہیں ملی جبکہ دوسری حدیث صحیح ہے جو ترمذی میں موجود ہے۔ اسی طرح بہت سے اسلاف سے منقول ہے کہ ان کو الہام ہوا ہے جیسے شیخ عبدالقادر جیلانی، شیخ محی الدین امین عربی، ابو یزید بسطامی، حضرت عنید بغدادی وغیرہ۔

چوتھا حصہ: واما خبر الواحد الخ

اعتراض: اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ ایک عادل آدمی کی خبر سے اور مجتہد کی تقلید سے بھی علم حاصل ہوتا ہے تو اسباب پانچ ہوئے نہ کہ تین۔

جواب: ماتن کے قول ”واسباب العلم ثلاثة“ میں علم سے مراد وہ علم ہے جو تصدیق یقینی ہو اور زوال کو قبول نہ کرے جبکہ غیر واحد مفید ظن ہے اور اعتقاد جازم یعنی مجتہد کی تقلید زوال کو قبول کرتی ہے۔ نیز دونوں (ظن، اعتقاد جازم) تصدیقات غیر یقینیہ ہیں۔ لہذا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا درست ہے۔

فائدہ: عادل: وہ عاقل بالغ مومن آدمی ہے جو اللہ تعالیٰ کے فرائض، واجبات اور سنن مؤکدہ کو ادا کرے اور کبار سے بچتا ہو اور صفائے پر مصر نہ ہو اور کوئی ایسا فعل (کام) نہ کرنا ہو جو اس کی عدالت کو مجرد کر دے مثلاً راستہ (گزرگاہ) پر پیشاب کرنا اور بازار میں چلتے پھرتے کوئی چیز کھانا وغیرہ۔

مجتہد: وہ ہے جو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے احکام شرعیہ کے نکالنے پر قادر ہو اور ان آیات کو جانتا ہو کہ جن کا تعلق احکام سے ہے وہ پانچ سو آیات ہیں، اسی طرح ان احادیث کو جانتا ہو کہ جن کا تعلق احکام سے ہے وہ تقریباً تین ہزار احادیث ہیں۔ نیز ان آیات و احادیث کا حفظ ہونا شرط نہیں بلکہ حاجت کے وقت جلدی سے انکا استحضار ہو سکے۔

تقلید مجتہد: تقلید ایسے اعتقاد کا فائدہ دیتی ہے جو زوال کو قبول کرتی ہے اس لئے کہ مقلد کو مجتہد سے علمی محبت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس کی تقلید کرنے لگتا ہے اور کبھی مقلد درجہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے۔ کسی امام کی تقلید کرنے کی وجہ سے ایک چیز کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق جو اسے اعتقاد حاصل تھا اس کے خلاف دلیل پانے کی وجہ سے وہ اعتقاد زائل ہو جاتا ہے۔

صاحب نیر اس نے اس موقع پر امام ابو جعفر طحاوی کے حنفی مسلک کو اختیار کرنے کے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ امام طحاویؒ خاندانی ماحول سے متاثر ہو کر شافعی مسلک ہو گئے تھے، انہوں نے شافعیہ کی کتاب میں یہ پڑھا کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو عورت کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا بلکہ ماں کے ساتھ اس کو بھی دفن کر دیا جائے گا، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ نکال لیا جائے گا۔ امام طحاویؒ کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا تھا کہ جب ان کی ماں کا انتقال ہوا اس وقت آپ پیٹ میں زندہ تھے تو پیٹ چاک کر کے ان کو نکالا گیا تو امام طحاویؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک ترک کر دیا یہ کہہ کر کہ میں ایسے مذہب سے راضی نہیں ہوں کہ جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔

وَالْعَالَمُ اَيُّ مَا سَوَى اللّٰهِ تَعَالٰى مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ مِمَّا يُعْلَمُ بِهِ الصّٰلِحُ يُقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ وَ عَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَ عَالَمُ النَّبَاتَاتِ وَ عَالَمُ الْحَيَوَانَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِأَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَ الذَّاتِ كَمَا أَنَّهَا لَيْسَتْ عَيْنَهَا بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ مِنَ السَّمَوَاتِ وَمَا فِيهَا وَالْأَرْضِ وَمَا عَلَيْهَا مُخَدَّتٌ اَيُّ مُخْرَجٌ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُوْدِ بِمَعْنَى أَنَّهُ كَانَ مَعْدُوْمًا فَوُجِدَ خِلَافًا لِلْفَلْسَفَةِ حَيْثُ ذَهَبُوا إِلَى

قَدِمَ السَّمَوَاتِ بِمَوَادِّهَا وَصُورِهَا وَأَشْكَالِهَا وَقَدِمَ الْعُنَاصِرِ بِمَوَادِّهَا لَكِنَّ بِالنُّوعِ بِمَعْنَى أَنَّهَا لَمْ تَخْلُقْ قَطُّ عَنْ صُورَةٍ نَعَمْ أَطْلَقُوا الْقَوْلَ بِحُلُوثِ مَا سِوَى اللَّهِ تَعَالَى لَكِنَّ بِمَعْنَى الْاِحتِياجِ إِلَى الْغَيْرِ لَا بِمَعْنَى سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَيْهِ۔

ترجمہ: اور عالم یعنی موجودات میں سے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں، کہ جن سے صانع کو جانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم الاجسام اور عالم الاعراض اور عالم النباتات اور عالم الحيوان وغیرہ، پس اللہ تعالیٰ کی صفات خارج ہو گئیں اس لئے کہ وہ (صفات) غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات نہیں ہیں۔ (عالم) اپنے تمام اجزاء کے ساتھ یعنی آسمان اور جو کچھ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ اس زمین پر ہے محدث ہے یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالا گیا ہے، بایں معنی کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا (یعنی پایا گیا)۔ برخلاف فلاسفہ کے اس حیثیت سے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں، لیکن قدیم بالانواع ہونے کی طرف گئے ہیں بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی نہیں ہوئے۔ ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حدوث کے قول کا اطلاق کیا ہے لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں (حادث کہا ہے) نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

قولہ والعالم ای ما سوى الله تعالى الخ ای ما سوى الله۔ میں ماموصولہ ہے اور سوئی، غیر کے معنی میں ہے۔ کان فعل ناقص محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور ”من الموجودات“ ماموصولہ کا بیان ہے اور ”مما يعلم به الصانع“ یہ بیان ثانی ہے ماموصولہ کا یا پھر موجودات کا بیان ہے۔

یہاں سے ماقبل عالم کی بحث شروع فرما رہے ہیں کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔ شارح نے عالم کا معنی بیان کرتے ہوئے کہا کہ عالم اللہ تعالیٰ کے سوا ان موجودات کا نام ہے کہ جن کے ذریعہ سے صانع (اللہ تعالیٰ) کو جانا جاتا ہے یعنی عالم، غیر اللہ کا نام ہے۔

عَالَمٌ: فَاعِلٌ کے وزن پر اسم آلہ کا میثاق ہے جس طرح اسم آلہ کا میثاق مَفْعَلٌ، مَفْعَالٌ، مَفْعَلَةٌ کے وزن پر آتا ہے ایسے ہی اس کا ایک میثاق فاعل کے وزن پر بھی آتا ہے جیسے خاتم مہر لگانے کا آلہ، ایسے ہی عالم ہے جاننے کا آلہ یعنی لغت کے اعتبار سے ہر وہ چیز کہ جس سے دوسری چیز جانی جائے اس کو عالم کہتے ہیں مگر اصطلاح یہ بن گئی ہے کہ عالم صرف اس کو کہتے ہیں کہ جس سے صانع کا پتہ چلے، لغت کے اعتبار سے ہر ہر جزی کو عالم کہہ سکتے ہیں مثلاً عالم زید، عالم خالد، عالم بکر وغیرہ، مگر اس کا استعمال جزئیات میں نہیں ہوتا بلکہ اجتناس میں ہوتا ہے لہذا یوں کہنا درست ہے عالم اجسام، عالم اعراض، عالم حیوان، عالم نباتات، عالم انسان، عالم جمادات وغیرہ۔

شارح فرماتے ہیں کہ لفظ عالم سے صفات باری تعالیٰ خارج ہیں اس لئے کہ وہ ذات باری تعالیٰ کا غیر نہیں کیونکہ غیر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا اس دوسری چیز سے جدا ہونا ناممکن ہو، جبکہ صفات باری تعالیٰ مثلاً حیات، قدرت، علم وغیرہ کا ذات باری تعالیٰ سے انفکاک اور جدائی ناممکن ہے کیونکہ یہ انفکاک موت کو، عجز کو، اور جہل وغیرہ (لف و نشر مرتب کے طریقہ پر) کو مستلزم ہوگا جو کہ نقائص ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات نقائص سے پاک ہے، تو جب صفات کا ذات باری تعالیٰ سے انفکاک وجدائی ناممکن ہے تو صفات، ذات باری تعالیٰ کا غیر نہ ہوئیں اس لئے لفظ ”عالم“ سے خارج ہو جائیں گی۔ اسی طرح صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین بھی نہیں کیونکہ متکلمین (اشاعرہ) کے نزدیک ”عین“ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں چیزوں کا مفہوم ایک ہی ہو حالانکہ صفات اور ذات باری تعالیٰ کا مفہوم ایک نہیں ہے۔ ”بجميع اجزائه“ سے مراد عالم کا ہر جزاء ہے خواہ آسمان ہوں اور ان کے اندر جو کچھ ہے جیسے ستارے اور فرشتے، جنت اور اراج وغیرہ خواہ زمین ہو اور جو کچھ اس پر ہے جیسے عناصر (عناصر عنصر کی جمع ہے بمعنی اصل اور اس سے مراد آگ، ہوا، پانی اور مٹی ہے) اور موالیہ ثلاثہ یعنی حیوان، نباتات اور معدن وغیرہ، یہ سب کچھ حادث ہیں۔ لہذا عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔

شارح نے حادث کا معنی بیان کیا ہے کہ حادث اس چیز کو کہتے ہیں کہ جو عدم سے وجود میں آئے یعنی وہ چیز جو پہلے نہ تھی اب پیدا ہوئی اور وجود میں آئی۔ متکلمین کے نزدیک عالم اور عالم کا ہر جزاء خواہ وہ عالم اجسام ہو یا عالم اعراض ہو یا عالم نباتات ہو یا عالم جمادات ہو یا عالم حیوانات ہو خواہ از قبیل محسوسات ہو یا از قبیل معقولات ہو خواہ جنس ہو یا نوع ہو خواہ مرکب ہو یا بسیط ہو خواہ ارضی ہو یا سماوی ہو، اللہ تعالیٰ کے علاوہ سب کچھ حادث ہے۔ بخلاف فلاسفہ کے (یہاں فلاسفہ سے مراد ارسطو اور اس کے متبعین ہیں) وہ سموات کو مع ان کے ہیولہ (مادہ) اور صورت جسمیہ کے اور عناصر اربعہ (آگ، ہوا، پانی، مٹی) کو مع ان کے ہیولہ (مادہ) اور صورت کے قدیم (یعنی قدیم بالزمان) مانتے ہیں۔ لیکن صورت نوعیہ کے ساتھ قدیم مانتے ہیں یعنی ایک صورت ختم ہوئی دوسری فوراً آگئی اس پر عدم کبھی طاری نہیں ہوا۔ اور ان فلاسفہ سے ماسوی اللہ کے بارے میں حدوث (یعنی حادث بالذات) کا قول بھی منقول ہے جس کا ذکر فائدہ میں کیا گیا ہے۔

فائدہ: ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث اور فانی ہے نہ کہ قدیم ہے جبکہ فلاسفہ آسمان کو اس کے ہیولہ (مادہ) اور صورت جسمیہ کے اور عناصر اربعہ کو مع ان کے ہیولہ (مادہ) اور صورت کے قدیم مانتے ہیں، جب ہم نے ان پر گرفت کی تو پھر کہنے لگے کہ قدیم کی دو قسمیں ہیں (۱) قدیم ذاتی (۲) قدیم زمانی۔ اور حادث کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) حادث ذاتی (۲) حادث زمانی۔

قدیم ذاتی وہ ہے جو غیر کا محتاج نہ ہو۔ اور قدیم زمانی وہ ہے جو غیر کا محتاج ہو مگر کبھی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔ حادث ذاتی وہ ہے کہ جو محتاج الی غیر ہو اور حادث زمانی وہ ہے جو محتاج الی غیر ہونے کے ساتھ ساتھ اس پر عدم بھی طاری

ہوا ہو۔ جبکہ ہم (اشاعرہ) فلاسفہ کی اس تقسیم کے قائل نہیں ہیں اور ہمارے ہاں مطلق قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى دَلِيلِ حَدُوثِ الْعَالَمِ بِقَوْلِهِ إِذْ هُوَ أَيْ الْعَالَمُ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ لِأَنَّهُ إِنْ قَامَ بِذَاتِهِ فَعَيْنٌ وَإِلَّا فَعَرَضٌ وَكُلٌّ مِنْهُمَا حَدِثٌ لِمَاسْنَبِينَ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْمُصَنِّفُ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ طَوِيلٌ لَا يَلِيْقُ بِهَذَا الْمُخْتَصَرِ كَيْفَ وَهُوَ مَقْصُورٌ عَلَى الْمَسَائِلِ ثَوْنِ الدَّلَائِلِ فَلَا عَيَانَ مَا أَيْ مُمَكِّنٌ يَكُونُ لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ بِقَرِينَةٍ جَعَلَهُ مِنْ أَقْسَامِ الْعَالَمِ وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِذَاتِهِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنَّ يَتَحَيَّرَ بِنَفْسِهِ غَيْرُ تَابِعٍ تَحْيِيزُهُ لَتَحْيِيزِ شَيْءٍ آخَرَ بِخِلَافِ الْعَرَضِ فَإِنَّ تَحْيِيزَهُ تَابِعٌ لَتَحْيِيزِ الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُهُ أَيْ مَحَلُّهُ الَّذِي يَقُومُهُ وَمَعْنَى وُجُودِ الْعَرَضِ فِي الْمَوْضُوعِ هُوَ أَنَّ وُجُودَهُ أَيْ نَفْسَهُ هُوَ وُجُودُهُ فِي الْمَوْضُوعِ وَلِهَذَا يَمْتَنِعُ الْإِتِّقَالُ عَنْهُ بِخِلَافِ وُجُودِ الْجِسْمِ فِي الْحَيِّزِ فَإِنَّ وُجُودَهُ فِي نَفْسِهِ أَمْرٌ وَ وُجُودُهُ فِي الْحَيِّزِ أَمْرٌ آخَرٌ وَلِهَذَا يَتَقَالُ عَنْهُ وَعِنْدَ الْفَلَسَفَةِ مَعْنَى قِيَامِ الشَّيْءِ بِذَاتِهِ اسْتِغْنَاؤُهُ عَنْ مَحَلِّ يَقُومُهُ وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِشَيْءٍ آخَرَ اخْتِصَاصُهُ بِهِ بِحَيْثُ يَصِيرُ الْأَوَّلُ نَعْنًا وَالثَّانِي مَنَعُوتًا سَوَاءً كَانَ مُتَحَيِّزًا كَمَا فِي سَوَادِ الْجِسْمِ أَوْ لَا كَمَا فِي صِفَاتِ الْبَارِي عَزَّ اسْمُهُ وَالْمُجَرَّدَاتِ۔

ترجمہ: پھر مآتن نے عالم کے حدوث کی دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے اس قول سے اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض (کا مجموعہ) ہے اس لئے کہ عالم اگر قائم بالذات ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور مآتن نے اس سے تعرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں طویل کلام تھا جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں، کیسے مناسب ہو جبکہ یہ کتاب (صرف) مسائل پر منحصر ہے نہ کہ دلائل پر، پس اعیان وہ چیز یعنی ممکن ہے کہ جس کا قیام بذات خود ہو اس (اعیان) کو عالم کی قسم قرار دینے کے قرینہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بذات خود متحیز (یعنی اشارہ حسی کے قابل) ہو اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کے تابع نہ ہو بخلاف عرض کے اس کا متحیز ہونا اس جوہر کے متحیز ہونے کے تابع ہے جو (جوہر) اس (عرض) کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ محل جو اس کا مقوم ہے۔ اور عرض کے کسی موضوع میں پائے جانے کا معنی یہ ہے کہ اس کا فی نفسہ وجود اس کا موضوع میں موجود ہونا ہے اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے (اس کا) انتقال متنع ہے بخلاف کسی حیث میں جسم کے وجود کے، اس لئے کہ اس کا وجود فی نفسہ ایک چیز ہے اور اس کا حیث میں پایا جانا دوسری چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس حیث سے منتقل ہو جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے بذات خود قائم ہونے کا معنی اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم کرے اور کسی شی کے قائم ہونے کا معنی دوسری شی کے ساتھ اس

کا مخصوص ہونا اس حیثیت سے کہ اول نعت (صفت) اور ثانی معوت (موصوف) بن سکے خواہ وہ تختیر ہو (اشارہ حسی کے قابل ہو) جیسے سواؤ جسم (جسم کی سیاهی) میں یا نہ ہو جیسے باری عز اسمہ کی صفات میں اور مجردات میں۔

قولہ ثم اشار الی دلیل حدوث العالم الخ ماتن نے ایک دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے اب اس دعویٰ کی دلیل کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اپنے اس قول ”اذ هو اعیان و اعراض“ سے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے۔ اور اعیان و اعراض دونوں حادث ہیں۔ لہذا عالم حادث ہے۔ (جو کہ نتیجہ ہے)۔ ماتن نے پوری دلیل ذکر نہیں کی کہ جو دو مقدموں سے مرکب ہوتی ہے بلکہ ایک مقدمہ پر اکتفاء کیا ہے وہ یہ ہے ”العالم اعیان و اعراض“ اسی وجہ سے شارح نے اس کو دلیل کی طرف اشارہ کرنے سے تعبیر کیا ہے۔

”لانه ان قام بذاته فعین والا فعرض“ یہ شارح کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا صغریٰ ہے یعنی عالم کے اعیان و اعراض میں منحصر ہونے کی دلیل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم میں کچھ اشیاء عین (جوہر) ہیں اور کچھ اعراض ہیں یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ قائم بالذات ہوں گی یا قائم بالغیر ہوں گی۔ اول عین (جوہر) ہے اور ثانی عرض ہے یہ دونوں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہوگا۔

”وکل منهما حادث“ یہ شارح کی جانب سے حدوث عالم کی دلیل کا کبریٰ ہے اور اس کبریٰ یعنی اعیان و اعراض کے حادث ہونے کی دلیل آگے ذکر کرنے کا شارح اپنے قول ”لما سنبین“ سے وعدہ فرما رہے ہیں۔
”ولم يتعرض له الخ“ ماتن نے حدوث عالم کی دلیل سے تعرض نہیں کیا بلکہ صرف اشارہ کر کے خاموش ہو گئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ چونکہ یہ طویل بحث تھی جس کے لئے یہ مختصر ”العقائد“ موزوں نہیں ہے۔ نیز یہ بات بھی مسلم ہے کہ ماتن نے صرف مسائل کے بیان پر اکتفاء فرمایا ہے اور دلائل سے تعرض نہیں کیا۔

”فالاعیان ما ای ممکن الخ“ یہاں سے ماتن عین کی تعریف کر رہے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے کہ جس کا قیام بالذات ہو۔ شارح نے کلمہ ما کی تفسیر ممکن سے کی ہے اس پر اعتراض ہوا کہ کلمہ ما واجب، ممکن اور متنع، تینوں کو شامل ہونے کی وجہ سے عام ہے اور عام کا ذکر کر کے خاص کا ارادہ کرنا بغیر قرینہ کے جائز نہیں، تو شارح نے ”بقریۃ جعلہ من اقسام العالم“ سے جواب دیا کہ عام کو ذکر کر کے خاص مراد لینے کا قرینہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ اعیان عالم کی قسم ہے اور عالم ممکن ہے تو ممکن کی اقسام بھی ممکن ہوتی ہیں۔ لہذا عین کی تعریف میں کلمہ ما عام کی تفسیر ممکن (خاص) سے کرنا درست ہے۔

”ومعنی قبلہ بذاتہ عند المتکلمین الخ“ اس عبارت کی تشریح سے قبل بطور تہید کے چند اصطلاحی الفاظ ذہن نشین کر لیں:

تمہید: تختیر کا معنی ہے کہ کسی چیز کا جز اور مکان میں ہونا، جز اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ نیز تختیر کہتے ہیں اپنی ذات کی مقدار کے مطابق فراغ کو لینا اور جزوہ فراغ کی مقدار ہے یعنی وہ مکان کہ جس کو تختیر (یعنی وہ شئی) پُر کر دے۔ اس

کو آسان الفاظ میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ چیز مکان ہے اور متحیز مکین ہے اور متحیز مکین کا مکان میں ہونا ہے۔ اور جو چیز بالذات کسی مکان میں ہوگی وہ لازماً اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ مثلاً انگلی وغیرہ کے ذریعہ کیا جاسکے۔

مجردات: مجرد کی جمع ہے مجرد اس کو کہتے ہیں جو مادہ سے خالی ہو، مشکمیں نے مجردات کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض یا جزء لاستغزی ہے جبکہ فلاسفہ اس عالم میں کچھ ایسے موجودات بھی مانتے ہیں جو نہ مادی ہیں اور نہ ہی اشارہ حسیہ کے قابل ہیں یعنی نہ تو وہ جسم ہیں اور نہ ہی کسی مکان میں ہیں جیسے ملائکہ اور نفوس ناطقہ، فلاسفہ روح اور جان کو اپنی اصطلاح میں نفوس ناطقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مشکمیں حضرات ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ جن دلائل سے فلاسفہ ان کا وجود ثابت کرتے ہیں وہ اسلامی اصولوں کے مطابق نہیں ہیں۔

اب اس تمہید کے بعد عین اور عرض کی تعریف کے سلسلہ میں مشکمیں اور فلاسفہ کا اختلاف سنئے:

مشکمیں نے عین اور عرض کی تعریف ایسی کی ہے کہ جس سے ان کا مقصد ذات باری و صفات باری کو عالم سے خارج کرنا ہے تاکہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آئے، جبکہ فلاسفہ نے عین اور عرض کی ایسے انداز سے تعریف کی ہے کہ جس سے ذات باری و صفات باری کا حادث ہونا لازم آتا ہے۔

چنانچہ مشکمیں فرماتے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالغیر ہو۔ پھر قائم بالذات کا معنی یہ ہے کہ وہی ممکن کا تحیز اور اس کا کسی جگہ کو پر کرنا خود اس کا ذاتی فعل ہو اور اس کا تحیز ہی آخر کے تحیز کے تابع نہ ہو، جیسے مٹی، پتھر اور اجسام وغیرہ۔ اور قائم بالغیر ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا تحیز اس جو ہر کے تحیز کے تابع ہو جو جو ہر اس کا موضوع اور محل ہے۔ بالفاظ دیگر عرض وہ ممکن ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے تو کسی دوسری چیز یعنی جو ہر کے تابع ہو کر پایا جائے جیسے رنگ، بو، مزہ، خوشی اور رنج وغیرہ یہ تمام اعراض ہیں یہ بذات خود نہیں پائے جاتے بلکہ کسی جو ہر کے تابع ہو کر پائے جاتے ہیں مثلاً کپڑا سبز ہے تو کپڑا جو ہر اور موضوع ہے اور سبز رنگ عرض ہے اور اس رنگ کا مستقل طور پر وجود نہیں بلکہ کپڑے کے تابع ہے اسی وجہ سے سبز رنگ کو کپڑے سے جدا کر کے منتقل کرنا چاہیں تو ناممکن ہے، لہذا یہ معلوم ہوا کہ رنگ یعنی عرض کا مستقل وجود نہیں بلکہ اس کا وجود کسی جو ہر کے تابع ہے۔ تو بہر حال اس عین و عرض کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اول (عین) بھی متحیز ہے مگر دوسرے کے تابع ہو کر نہیں۔ اور ثانی (عرض) بھی متحیز ہے مگر دوسرے کے تابع ہو کر، جبکہ ذات باری اور صفات باری نہ بالذات متحیز ہیں اور نہ ہی متحیز بالغیر ہیں اس لئے کہ چیز اور مکان میں ہونا جسم کا خاصہ ہے جبکہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں لہذا جب ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کسی طرح بھی متحیز نہیں ہیں، تو وہ نہ قائم بالذات ہو کر عین ہوں گی اور نہ ہی قائم بالغیر ہو کر عرض ہوں گی۔ جب ایسا ہے تو وہ ذات باری اور صفات باری از قبیل ”عالم“ بھی نہ ہوں گی کیونکہ عالم، اعیان و اعراض میں منحصر ہے۔

”بـخلاف وجود الجسم فى الحيز الخ“ یہ عبارت ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے قائم بالذات کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ وہ ممکن کہ اس کا تحیز دوسری شئی کے تحیز کے تابع نہ ہو۔ اگر ایسی بات ہے تو پھر ممکنات میں سے کوئی شئی بھی قائم بالذات اور جوہر نہ ہوگی اس لئے کہ دنیا کی تمام چیزیں کسی نہ کسی جگہ اور محل میں ضرور واقع ہوتی ہیں مثلاً جسم ہے جب بھی اس کا قیام ہوگا تو کسی نہ کسی محل اور جگہ میں ضرور ہوگا بغیر محل کے نہیں پایا جاسکتا ہے تو اپنے قیام میں یہ بھی غیر کا محتاج و تابع ہوا، تو یہ جوہر کے منافی ہے۔

جواب: بخلاف وجود الجسم الخ سے یہ جواب دیا گیا کہ وجود و طرح کا ہے (۱) ایک جسم کے وجود کا نفس الامر میں ہونا (۲) اور دوسری چیز اس کا کسی حیز و مکان میں ہونا۔ تو ممکنات کا کسی نہ کسی جگہ میں ہونا یہ وجود کی دوسری قسم ہے اور جوہر کا کسی مقوم محل کا محتاج نہ ہونا یہ وجود کی پہلی قسم کے اعتبار سے ہے یہی وجہ ہے کہ جسم جہاں بھی پایا جائے وہاں سے منتقل ہو سکتا ہے بخلاف عرض کے اس کا صرف ایک ہی وجود ہے اسی وجہ سے اپنے موضوع محل سے عرض کا انتقال جائز نہیں۔ تو اعتراض کا منشاء دونوں وجودوں میں فرق نہ کرنا ہے۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شئی کے قائم بالذات ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ شئی اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہ ہو بلکہ اس کا مستقل اپنا وجود ہو جیسے اینٹ یہ اپنے وجود میں کسی دیوار کی محتاج نہیں ہے کہ اس کے ساتھ لگ کر موجود ہو بلکہ وہ اینٹ دیوار کے بغیر موجود رہ سکتی ہے۔ قائم بالذات کی یہ تعریف ذاتِ باری تعالیٰ پر صادق آ رہی ہے اس لئے کہ ذاتِ باری تعالیٰ اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہیں ہے۔ اور چونکہ قائم بالذات ہی عین کو کہتے ہیں تو اس تعریف کی رو سے ذاتِ باری تعالیٰ عین میں داخل ہو کر عالم میں داخل ہوگی اور عالم حادث ہے اس سے ذاتِ باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شئی کے قائم بالغیر ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس شئی کا دوسری شئی کے ساتھ ایسا ربط اور خاص تعلق ہو کہ شئی اول کا صفت بننا اور شئی ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو خواہ موصوف تحیز ہو جیسے بیاض کا جسم سے ایسا گہرا اور خاص تعلق ہے کہ بیاض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا صحیح ہے چنانچہ ”جسمٌ ابيض“ کہنا صحیح ہے، خواہ موصوف تحیز نہ ہو جیسے صفاتِ باری تعالیٰ ہیں۔ قائم بالغیر کی یہ تعریف، صفاتِ باری تعالیٰ پر صادق آ رہی ہے مثلاً صفاتِ باری میں سے ایک صفت علم ہے اس صفت کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے کہ اس علم کو صفت اور اللہ تعالیٰ کو موصوف بننا درست ہے چنانچہ ”اللہ علیہم“ کہنا صحیح ہے۔ قائم بالغیر چونکہ عرض ہے تو اس تعریف کی رو سے صفاتِ باری عرض ہو کر عالم میں داخل ہو جائیں گی اور عالم حادث ہے تو اس سے صفاتِ باری کا حادث ہونا لازم آئے گا۔

متکلمین نے فلاسفہ کی ذکر کردہ قائم بالذات و قائم بالغیر کی تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات و قائم بالغیر کی ایسے انداز سے تعریف کی ہے کہ جس سے نہ ذاتِ باری تعالیٰ کا عین ہونا لازم آتا ہے اور نہ صفاتِ باری تعالیٰ کا

عرض ہونا لازم آتا ہے جیسا کہ اوپر کی سطروں میں گزر چکا ہے۔

اور مجردات کے بارے میں فلاسفہ اور متکلمین کا نظریہ (ماقبل میں) ہم تمہید میں بیان کر چکے ہیں وہاں دیکھ لیا جائے۔

وَهُوَ أَيْ مَالِهِ قِيَامُ بَدَائِهِ مِنَ الْعَالَمِ أَمَّا مُرَكَّبٌ مِنْ جُزْئَيْنِ فَصَاعِدًا وَهُوَ الْجِسْمُ وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ الْإِبْتَعَادُ الثَّلَاثَةُ أَعْنَى الطُّوْلَ وَالْعَرْضَ وَالْعُمُقَ وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِيَةِ أَجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ تَقَاتُعُ الْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ عَلَى زَوَايَا قَائِمَةٍ وَكَيْسَ هَذَا نِزَاعًا لَفْظِيًّا رَاجِعًا إِلَى الْأَصْطِلَاحِ حَتَّى يُلْغَى بَأَنَّ لِكُلِّ أَحَدٍ أَنْ يَصْطَلِحَ مَا شَاءَ بَلْ هُوَ نِزَاعٌ فِي أَنَّ الْمَعْنَى الَّتِي وُضِعَ لَفْظُ الْجِسْمِ بِإِذَائِهِ هَلْ يَكْفِي فِيهِ التَّرَكُّيبُ مِنْ جُزْئَيْنِ أَمْ لَا۔

ترجمہ: اور وہ یعنی عالم میں سے کہ جس کا قیام بالذات ہے وہ یا تو مرکب ہوگا دو جزوں سے یا زیادہ سے۔ اور وہ (صرف) جسم ہے اور بعض (اشاعرہ) کے نزدیک تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے تاکہ ابعاد ثلاثہ کا تحقق ہو سکے میں مراد لیتا ہوں طول، عرض اور عمق کو اور بعض (معتزلہ) کے نزدیک آٹھ اجزاء (ضروری) ہیں تاکہ ابعاد ثلاثہ کا چند زوایا قائمہ پر تقاطع (کاٹنا) ہو سکے۔ اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی طرف راجع ہو یہاں تک کہ (یہ کہہ کر) ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے کہ جو چاہے اصطلاح قائم کر لے، بلکہ یہ نزاع اس معنی میں ہے کہ جس چیز کے تقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے کیا اس (کے تحقق) میں دو جزوں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

قولہ وهو ای ماله قیام بذاتہ من العالم الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ ”اما مرکب“ تک ہے، دوسرا حصہ ”اما مرکب“ سے ”ولیس هذا نزاعاً لفظیاً“ تک ہے اور تیسرا حصہ ”ولیس هذا نزاعاً لفظیاً“ سے آخر تک ہے، ہر ایک حصہ کی تفصیل ملاحظہ کریں۔ عالم کی دو قسموں (عین اور عرض) سے فارغ ہونے کے بعد ماتن اب یہاں سے عین کی تقسیم ذکر کر رہے ہیں جس کے متعلق پورا متن یہ ہے ”وہو اما مرکب وهو الجسم او غیر مرکب کالجوہر الفرد وهو الجزء الذی لا ینجزی“ کہ عین یا تو مرکب ہوگا تو وہ جسم ہے یا عین غیر مرکب ہوگا تو وہ جو ہر فرد ہے جسے جزء لائیجری کہتے ہیں۔ اب عالم کی کل تین قسمیں ہو گئیں (۱) عین مرکب جیسے جسم (۲) عین غیر مرکب جیسے جو ہر یعنی جزء لائیجری (۳) عرض۔

پہلا حصہ: وهو ای ماله قیام بذاتہ من العالم۔ میں شارح نے ہضمیر کا مرجع ذکر کیا ہے کہ وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ نیز ”من العالم“ کی قید کے بارے میں بعض نے کہا ہے کہ یہ واجب تعالیٰ سے احتراز کے لئے ہے کیونکہ کلمہ ما اپنے عموم کی وجہ سے واجب، ممکن، متمتع کو شامل تھا ”من العالم“ کی قید لگا کر واجب تعالیٰ کو اس سے خارج کر دیا گیا ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ، عالم میں سے نہیں ہے مگر یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ ماقبل ”فلا اعیان ما ای ممکن“

میں ماکہ تفسیر ممکن سے جب کر دی ہے تو واجب تعالیٰ اسی سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ ممکنات میں سے نہیں ہیں، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ شارح کا قول ”من العالم“ وضاحت کے لئے ہے نہ کہ قید احترازی ہے۔

دوسرا حصہ: ”اما مرکب من جزئین“ سے ”ولیس لهذا نواعاً“ تک ہے کہ جسم کی ترکیب کن اجزاء سے ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، عند الاشواقیین جزء عرضی (مقدار) اور جزء جوہری (ہیولی یا صورت جسمیہ) سے جسم کی ترکیب ہے اور عند المشائیین ہیولی اور صورت سے جسم کی ترکیب ہے اور متکلمین کے نزدیک اجزاء لاسجری سے جسم کی ترکیب ہے۔ پھر متکلمین میں اختلاف ہے جسم کے وجود کے لئے کم از کم کتنے اجزاء ضروری ہیں تو اس کے بارے میں جمہور اشاعرہ، بعض اشاعرہ، ابوعلی جبائی، ابوالہریریل اور نظام معترلی کے مختلف اقوال ہیں، مگر شارح نے صرف تین قول ذکر کئے ہیں۔ (۱) جمہور اشاعرہ، کے ہاں جسم کی ترکیب دو جزوں سے ہوتی ہے۔ (۲) بعض اشاعرہ نے کہا ہے کہ تین اجزاء سے جسم کی ترکیب ہوتی ہے انہوں نے جسم کی تعریف ”جوہر ذو ابعاد ثلاثہ“ سے کی ہے کہ جسم کے تحقق کے لئے تین اجزاء ضروری ہیں وہ اس طرح کہ اولاً دو جزء ایک دوسرے کے برابر رکھے جائیں ان دونوں کے ملانے سے جو بعد پیدا ہوگا وہ ”طول“ کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے ملتی پر رکھا جائے جو بعد اوپر والے جزء کو نیچے والے دائیں طرف کے جزء سے کسی خط کے ذریعے ملانے سے پیدا ہوگا وہ ”عرض“ کہلائے گا اور جو بعد ملتی کے اوپر والے جزء کو نیچے کے بائیں جزء سے ملانے سے پیدا ہوگا وہ ”عمق“ کہلائے گا یعنی اس طرح $\frac{طول}{عرض}$ یہاں طول سے وہ بعد مراد ہے جو اولاً فرض کیا جائے۔ اور عرض سے وہ بعد مراد ہے جو ثانیاً فرض کیا جائے اور عمق سے وہ بعد مراد ہے جو ثالثاً فرض کیا جائے نہ کہ وہ مراد ہے جو عرف میں بولا جاتا ہے یعنی جو بعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو طول، جو سب سے چھوٹا ہوتا ہے اس کو عمق اور جو درمیانہ ہوتا ہے اس کو عرض کہتے ہیں۔

(۳) ابوعلی جبائی آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب کا قائل ہے تاکہ ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ پر تقاطع یعنی ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرنے متحقق ہو سکے۔ زاویہ، زاویہ کی جمع ہے زاویہ قائمہ اس شکل کو کہا جاتا ہے کہ پہلے ایک جزء رکھا جائے پھر دوسرا اس کے برابر رکھا جائے پھر تیسرا ان دونوں کے ملتی پر یعنی اوپر کی جانب میں رکھا جائے اور چوتھا ملتی پر دوسری جانب یعنی نیچے کی جانب رکھا جائے تو اس سے چار زاویہ قائمہ بن جائیں گے کہ جس سے طول اور عرض حاصل ہو جائے گا یعنی اس طرح $\frac{طول}{عرض}$ پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بعد پہلے دونوں (طول، عرض) ابعاد کو کاٹنے ہوئے گزرے گا وہ عمق کہلائے گا۔ اس کو آسان مثال میں یوں سمجھیں کہ جس طرح انسان جب کھڑا ہوتا ہے تو فوق اور تحت کی جانب میں جو بعد ہوتا ہے طول کہلاتا ہے اور جو بعد یمن اور شمال کی جانب میں طول کو کاٹتا ہوا گزرتا ہے وہ عرض کہلاتا ہے اور جو بعد سینہ سے پیٹھ کی جانب طول اور عرض دونوں کو کاٹتا ہوا گزرتا ہے وہ عمق کہلاتا ہے۔

تیسرا حصہ: ”ولیس هذا نزاعاً لفظياً الخ“ یہاں سے شارح صاحب مواقف پر تعریض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف لفظی نہیں ہے کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہے کہ بعض لوگوں نے اصطلاح بنالی ہے کہ لفظ جسم کے لئے دو جزوں سے ترکیب کافی ہے اور بعض لوگوں نے یہ اصطلاح بنالی ہے کہ لفظ جسم کی ترکیب آٹھ اجزاء سے ہوتی ہے اور ہر فریق کو اپنی اصطلاح مقرر کرنے کا حق ہے یہ بات تو نزاع لفظی میں کہی جاسکتی ہے مگر یہاں نزاع لفظی نہیں بلکہ نزاع حقیقی ہے یعنی ایسا نزاع ہے کہ جس کا تعلق عرف و لغت سے ہے نہ کہ اصطلاح سے ہے بایں معنی کہ لفظ جسم جس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے آیا اس کے تحقق اور وجود کے لئے دو جزء کافی ہیں یا اس کے ساتھ ابعاد و ملائہ وغیرہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ نزاع لفظی کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہو۔ (۲) دوسرا وہ نزاع لفظی کہ جس کا تعلق عرف و لغت سے ہو۔

لہذا حقیقتاً شارح کی کلام اور صاحب مواقف کی کلام کے درمیان کوئی منافات نہیں بلکہ تطبیق ممکن ہے بایں معنی کہ صاحب مواقف نے نزاع کا دوسرا معنی مراد لیا ہے کہ جس کا تعلق عرف و لغت سے ہے اور شارح نے نزاع لفظی کی پہلے معنی کے اعتبار سے نفی کی ہے کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہے۔

اِحْتَجَّ الْاَوَّلُونَ بِاَنَّهُ يُقَالُ لِاَحَدِ الْجِسْمَيْنِ اِذَا زِيدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَّاحِدٌ اَنَّهُ اَجْسَمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَلَوْلَا اَنَّ مُعْجَرَدَ التَّرَكُّبِ كَافٍ فِي الْجِسْمِيَّةِ لَمَّا صَارَ بِمُعْجَرَدِ زِيَادَةِ الْجُزْءِ اَزِيدَ فِي الْجِسْمِيَّةِ۔

ترجمہ: قول اول کے قائلین نے (یعنی دو جزوں کے جو قائل ہیں) یہ دلیل پیش کی ہے کہ دو (مساوی) جسموں میں سے ایک کو جب اس پر ایک جزء زیادہ ہو جائے تو یوں کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے ”اجسم“ ہے تو اگر محض ترکیب، جسمیت میں کافی نہ ہوتی تو وہ ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا۔

قولہ احتج الاولون بانہ یقال الخ یہاں سے شارح جمہور اشاعرہ کی دلیل پیش کر رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ جسم کے تحقق اور وجود کے لئے محض ترکیب یعنی دو جزء ہی کافی ہیں۔

دلیل: دو جسم ہیں جو مساوی الاجزاء ہیں۔ اب اگر ایک جسم میں ایک جزء کا اضافہ کر دیا جائے تو جسم مزید علیہ، دوسرے کے مقابل ”اجسم“ ہو گیا تو محض ایک جزء کے اضافہ سے اجسم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم کے وجود اور تحقق کے لئے محض ترکیب یعنی دو جزء ہی کافی ہیں۔

وَكَيْفَ نَظَرْنَا اَنَّهُ اَفْعَلُ مِنَ الْجِسَامَةِ بِمَعْنَى الصُّخَامَةِ وَعَظْمُ الْمَقْدَارِ يُقَالُ جِسْمُ الشَّيْءِ اَيُّ عَظْمٍ فَهُوَ جَسِيمٌ وَجُسَامٌ بِالضَّمِّ وَالْكَلَامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِي هُوَ اسْمٌ لَا صِفَةٌ۔

ترجمہ: اور اس (دلیل) میں نظر ہے اس لئے کہ وہ (اجسم) اسم تفضیل ہے اس جسامت سے جو ضخامت اور مقدار کے

زیادہ ہونے کے معنی میں ہے، بولا جاتا ہے جِسْمُ الشَّيْءِ بِمَعْنَى عَظْمٍ فَهُوَ جَسِيمٌ وَجُسَامٌ (جیم کے) ضمہ کے ساتھ اور (ہماری) گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت۔

قوله وفيه نظر لانه افعال الخ اس عبارت میں شارحؒ جمہور اشاعرہ کی پیش کردہ دلیل پر اعتراض وارد کر رہے ہیں۔ **اعتراض:** ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں چل رہی ہے کہ جو جسم اسم ذات ہے اور نہ کہ اسم صفت، اور آپ نے اسم صفت کے بارے میں گفتگو شروع کر دی یعنی اجسم کے بارے میں جو اسم تفصیل کا مینہ ہے بمعنی زیادہ ضخیم اور موٹا ہونا، جب اہل زبان یہ محاورہ بولتے ہیں ”هَذَا اجْسَمٌ مِنَ الْآخَرِ“ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مزید علیہ کی جسامت اور ضخامت دوسرے سے بڑھی ہوئی ہے نہ کہ یہ مطلب کہ مزید علیہ جسمیت میں دوسرے سے زیادہ ہے تو اس اعتبار سے ”اجسم“ اسم صفت ہوگا جو جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے مشتق ہے جو باب کرم سے ہے جیسے جِسْمُ الشَّيْءِ اِى عَظْمُ الشَّيْءِ اور اسی سے صفت مشبہ جسیم اور جسام جیم کے ضمہ کے ساتھ آتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے کہ جو اسم ذات ہے نہ کہ اسم صفت۔

أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ كَالْجَوْهَرِ يَعْنِي الْعَيْنَ الَّتِي لَا يَقْبَلُ الْإِنْفِسَامَ لِأَفْعَلًا وَلَا وَهْمًا وَلَا فَرْضًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّتِي لَا يَتَجَزَّى۔

ترجمہ: یادہ (جو قائم بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ فعلاً، نہ وہما اور نہ فرضاً اور وہ جزء لا تتجزئ ہے (یعنی وہ جزء ہے کہ جس کی تقسیم نہیں ہوتی)

قوله او غیر مرکب کالجوہر الخ یہاں ماتن عین کی دوسری قسم بتلا رہے ہیں کہ عین یا غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے، جب جوہر جسم کے مقابلہ میں بولا جائے تو پھر اس سے مراد جوہر فرد یعنی جزء لا تتجزئ ہوتا ہے جو کسی طرح بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا نہ قسمت فعلی کو اور نہ قسمت وہمی کو اور نہ ہی قسمت فرضی کو۔ یہ اس جوہر کی تفسیر ہے جس کو شارحؒ نے بیان فرمایا ہے۔

قسمت فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے یعنی شی کے اجزاء خارج میں جدا ہو جائیں خواہ قسمت قطعی کے ساتھ ہوں جو تیز دھاری دار آلہ کے ذریعہ ہوتی ہے یا قسمت کسری کے ساتھ ہوں جو کسی سخت و ٹھوس جسم کی ٹکر کے ذریعہ ہوتی ہے جس کو اردو میں توڑنے سے تعبیر کیا جاتا ہے یا تقسیم جھکا دینے سے ہو جس کو تقسیم خرقی کہتے ہیں۔ تو قسمت فعلی ان تینوں تقسیمات کو شامل ہے کہ جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود ہوتا ہے، تو قسمت فعلی کی نفی ان تینوں تقسیمات کی نفی کو شامل ہوگی۔

قسمت وہمی۔ قسمت وہمیہ جزئی ہوتی ہے یعنی وہم کسی شی جزئی پر یہ حکم لگاتا ہے کہ اس میں انفکاک اور جدائی ہے خواہ خارج میں ہو یا نہ ہو بلکہ یہ صرف قوت وہمہ کا فعل ہے اور قوت وہمہ جسمانی ہے اور قوائے جسمانیہ کے چونکہ افعال متناہی ہوتے ہیں تو اس اعتبار سے تقسیم وہمی متناہی ہوتی ہے۔

اور قسمتِ فرضیہ۔ وہ قسمتِ کلیہ ہے یعنی عقل کسی امر کلی پر انقسام و انفکاک کا حکم لگاتی ہے اور تقسیم عقلی غیر متناہی ہوتی ہے بایں معنی کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرتے کرتے کسی ایسی حد پر نہیں پہنچے گی کہ جہاں اس کا رکنا ضروری ہو اور اس سے آگے بڑھنا اس کے لئے ناممکن ہو۔

بعض لوگوں نے قسمتِ وہی اور قسمتِ فرضی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا بایں معنی کہ جس طرح قوتِ وہمہ متناہی تقسیمات کو بالفعل موجود کرنے سے عاجز ہے اسی طرح عقل بھی غیر متناہی اجزاء کو بالفعل موجود کرنے سے عاجز ہے۔

وَلَمْ يَقُلْ وَهُوَ الْجَوْهَرُ اخْتِرَازًا عَنْ وُرُودِ الْمُنْعِ بَأَنَّمَا لَا يَتَرَكَّبُ لَا يَنْحَصِرُ عَقْلًا فِي الْجَوْهَرِ بِمَعْنَى الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى بَلْ لَا بُدَّ مِنْ انْطِلَالِ الْهَيْوَلِيِّ وَالصُّورَةِ وَالْعَقُولِ وَالنَّفُوسِ الْمُجَرَّدَةِ لِيَحْمَ ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور (ماتن نے) وہو الجوهر نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لئے کہ وہ عین جو مرکب نہ ہو، وہ عقلاً جو ہر معنی جزء لاستجزائی میں منحصر نہیں بلکہ ضروری ہے ہیولی اور صورت اور عقول اور نفوس مجردہ کا ابطال تاکہ یہ (حصر) تام ہو۔

قولہ ولم يقل وهو الجوهر الخ یہاں سے شارح اس بات کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ ماتن نے ”اما مرکب“ کے بعد ”وهو الجسم“ کہا ہے اور ”او غیر مرکب“ کے بعد ”وهو الجوهر“ نہیں کہا بلکہ ”کالجوهر“ کہا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ”وهو الجوهر“ کہہ دیتے تو پھر اس سے یہ ثابت ہوتا کہ عین غیر مرکب صرف جو ہر فرد بمعنی جزء لاستجزائی میں منحصر ہے ایسی صورت میں حکماء کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا کہ ہیولی اور صورت اور عقول اور نفوس مجردہ بھی تو عین غیر مرکب ہیں لہذا یا تو حصر کا دعویٰ چھوڑ دیا پھر مذکورہ اشیاء (ہیولی، صورت، عقول، نفوس وغیرہ) کو باطل کر دیا تاکہ تمہارا حصر صحیح ہو جائے۔ اس لئے ماتن نے اس اعتراض سے بچنے کے لئے ”کالجوهر“ کہہ دیا تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔ اگرچہ جواب کی گنجائش تھی کہ ماتن متکلمین کی اصطلاح کے اعتبار سے گفتگو فرما رہے ہیں کہ ان کی اصطلاح کے مطابق عین غیر مرکب جو ہر فرد بمعنی جزء لاستجزائی ہے تو اس صورت میں بھی ماتن پر اعتراض نہ ہوتا۔

خاتمہ: ہیولی۔ فلاسفہ کے ہاں اس جو ہر یعنی مادہ کو کہا جاتا ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس جو ہر مادہ میں کچھ تغیر نہیں ہوتا جیسے مثلاً لوہا ہے یہ کبھی چاقو، چھری، کبھی جہاز، کبھی بندوق اور کبھی تلوار کی صورت میں ہوتا ہے مگر ان سب کا مادہ ایک ہی ہے اور وہ لوہا ہے جو جو ہر (یعنی مادہ) کی ان تمام صورتوں میں جاری ہے وہ ہیولی ہے اور جو کیفیت ایک شی کو دوسری شی سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔ گویا کہ صورت وہ جو ہر ہے جو ہیولی میں حلول کرتی ہے اور ہیولی اس کے لئے محل بنتا ہے۔

عقول: فلاسفہ کے ہاں عقول سے مراد عقول عشرہ ہیں یعنی ان کا عقیدہ باطلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عقل اول یعنی ایک فرشتہ

کو پیدا فرمایا پھر عقل اول نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان کو پیدا کیا اسی طرح یہ سلسلہ دس تک چلا، اس لئے فرشتے دس اور آسمان نو ہو گئے۔ سات آسمان تو وہ ہیں کہ جنہیں اہل اسلام مانتے ہیں آٹھواں کرسی اور نوواں عرش ہے۔ دس فرشتوں کو فلاسفہ عقول عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو ”مجردات“ میں سے شمار کرتے ہیں۔

نفوس مجردہ عرف عام و شرع میں روح کو نفس کہتے ہیں۔ اور روح انسانی کے بارے میں عقلاء کے چند مذاہب ہیں۔ اہل اسلام کا ایک بڑا طبقہ اس روح کے بارے میں سکوت اختیار کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ علم روح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مختص ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہے کہ جس طرح پانی گلاب کے پھول میں۔ اور حکماء یہ کہتے ہیں کہ روح انسانی ایک جوہر مجرد عن المادہ ہے بدن میں دخول کئے بغیر اس بدن میں تصرف کرنے کا ایسا تعلق ہے کہ جس طرح امیر (حاکم) کا تصرف اپنے اطراف سلطنت میں ہوتا ہے۔

وَعِنْدَ الْفَلَسَفَةِ لَا وَجُودَ لِلْجَوْهَرِ الْفَرْدِ اَعْنَى الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى وَكَوْثَرُ كَثَبِ الْجِسْمِ اِلْمَا هُوَ مِنَ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ۔

ترجمہ: اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء لاسنجری کا وجود نہیں ہے اور جسم کی ترکیب محض ہیولی اور صورت سے ہے۔
قولہ وعند الفلاسفة الخ فلاسفہ یعنی ارسطو اور اس کے متبعین جوہر فرد یعنی جزء لاسنجری کو باطل مانتے ہیں اور جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت سے مانتے ہیں۔

جزء لاسنجری کے بطلان کی دلیل فلاسفہ کہ جس کو علامہ میڈی نے قیاس استثنائی کی شکل میں پیش کیا ہے کہ اگر جزء لاسنجری کا (مقدم) وجود ہوتا تو ایک جزء کو دو جزؤں کے (تالی) درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا۔ مگر تالی باطل ہے تو مقدم بھی باطل ہوگا۔

تالی کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایک جزء کو دو جزؤں کے درمیان فرض کیا جائے تو اس میں عقلاً دو احتمال ہوں گے۔ سچ والا جزء دونوں جزؤں کے کناروں کو آپس میں ملانے سے مانع ہوگا یا نہیں، اگر مانع ہے تو تقسیم لازم آئے گی وہ اس طرح کہ سچ والے جزء کا ایک سرا دائیں طرف والے جزء لاسنجری سے متصل ہے اور سچ والے جزء کا دوسرا سرا بائیں طرف والے جزء لاسنجری سے متصل ہے۔ اسی طرح طرفین جزؤں کا ایک ایک سرا سچ والے جزء کے سروں کے ساتھ متصل ہوگا اور دوسرا سرا کسی سے متصل نہ ہوگا تو اس طرح طرفین جزؤں کی بھی تقسیم لازم آئے گی حالانکہ تینوں جزء لاسنجری یعنی غیر منقسم تھے۔

اور اگر سچ والا جزء دونوں جزؤں کے کناروں کو آپس میں ملانے سے مانع نہیں تو پھر لازم آئے گا کہ طرفین میں سے اول جزء سچ والے جزء میں کھس کر دوسرے جزء میں داخل ہو گیا حالانکہ یہ اجزاء جواہر ہیں اور جواہر میں تداخل محال ہے۔ جب سچ والے جزء کا دونوں جزؤں کے کناروں کو آپس میں ملانے سے مانع نہ ہوتا بھی باطل ہوا تو تالی بھی

باطل ہوگئی یعنی ایک جزء کا دو جزوں کے درمیان فرض کرنا بھی باطل ہو گیا جب تالی باطل ہے تو مقدم بھی باطل ہوگا یعنی جزء لائتجزئی کا وجود بھی باطل ہو گیا۔

وَأَقْوَىٰ أَدْلَةُ اثْبَاتِ الْجُزْءِ أَنَّهُ لَوْ وُضِعَتْ كُرَّةٌ حَقِيقَةٌ عَلَىٰ سَطْحٍ حَقِيقَةٍ لَمْ تَمَاسْهُ إِلَّا بِجُزْءٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ إِذْ لَوْ مَاسَتْهُ بِجُزْءَيْنِ لَكَانَ فِيهَا خَطٌّ بِالْفِعْلِ فَلَمْ تَكُنْ كُرَّةً حَقِيقَةً۔

ترجمہ: اور اثبات جزء کی دلیلوں میں سے سب سے زیادہ قوی دلیل یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی سطح مستوی پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا اس لئے کہ اگر دو جزء کے ذریعہ اس (سطح) سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء الخ یہاں سے شارح جزء لائتجزئی کے ثبوت پر دلائل پیش کر رہے ہیں ان میں سے جو قوی تر دلیل ہے اس کو اولاً ذکر فرما رہے ہیں، مگر اس سے قبل چند باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ کرہ کاف کے ضمه کے ساتھ اور راء کے فتح کے ساتھ بغیر تشدید کے ہے لغت میں اس جسم مستدیر (گول جسم) کو کہتے ہیں کہ جس سے بچے کھیلنے ہیں یعنی گیند کو کہتے ہیں جمع اس کی گری اور گرات آتی ہے۔

اصطلاح میں کرہ اس جسم مستدیر کو کہتے ہیں کہ جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور اس کے وسط میں ایک نقطہ

فرض کیا جائے اس نقطہ سے سطح مستوی کی طرف نکلنے والے تمام خطوط مساوی اور برابر ہوں یعنی اس طرح

کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا اس لئے کہ خط منہجائے سطح کو کہتے ہیں جبکہ کرہ حقیقی کی سطح کا کوئی منہجی نہیں ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ سطح حقیقی سے مراد سطح مستوی ہے کہ جس کے تمام اجزاء برابر ہوں اور اس میں اونچ نیچ نہ ہو بلکہ جگہ ہموار ہو۔ نیز سطح حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ جو طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے اور عمق میں نہ کرے اور سطح حقیقی کی انتہاء خط ہے اور خط وہ ہے کہ جس کے اندر فقط طول ہو، عرض اور عمق نہ ہو۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ جب کسی شئی کو سطح مستوی (برابر اور ہموار جگہ) پر رکھا جائے تو جس قدر اس شئی کی گولائی زیادہ ہو گی اس قدر اس کے حصہ کا اس سطح مستوی سے اتصال کم ہی ہوگا۔

اب اس تمہید کے بعد ”جزء لایعجزی“ کے ثبوت پر مشکمین کی جانب سے قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی کو سطح مستوی پر رکھا جائے تو جو جزء (حصہ) اس کرہ حقیقی کا سطح مستوی سے اتصال کرے گا وہ اتنا باریک جزء و حصہ ہوگا کہ جو ناقابل تقسیم ہوگا یہی جزء لائتجزئی ہے۔ اگر بالفرض وہ حصہ جو سطح مستوی سے اتصال کر رہا ہے قابل تقسیم ہو یعنی آگے اس کے اجزاء ہو سکیں کم از کم دو جزء ہوں تو پھر ان کے آپس میں ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا حالانکہ ہم نے کہا تھا کہ کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا خط کا ہونا محال ہے۔ لہذا کرہ حقیقی کا سطح مستوی سے اتصال ناقابل تقسیم جزء ہی سے ہوگا وہی

نا قابل تقسیم جزء، جزء لایتجزی ہے۔

وَأَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمُشَانِخِ وَجْهَانِ الْأَوَّلُ أَنَّ لَوْ كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا لَا إِلَى نِهَائِهِ لَمْ يَكُنِ الْخَرَدُكَةُ أَصْغَرَ مِنَ الْجَبَلِ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا غَيْرُ مُتَنَاهٍ الْأَجْزَاءِ وَالْعَظْمُ وَالصَّغَرُ إِنَّمَا هُوَ بِكَثْرَةِ الْأَجْزَاءِ وَلِقَلَّتِهَا وَذَلِكَ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي الْمُتَنَاهَى۔

ترجمہ: اور ان دلائل میں مشہور تر دلیل مشارخ (اشاعرہ) کے نزدیک دو ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین لائی نہایت منقسم ہو تو پھر رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں (رائی کا دانہ اور پہاڑ) میں سے ہر ایک غیر متناہی الا جزاء ہے اور بڑائی اور چھوٹائی وہ صرف اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے ہے اور یہ (قلت و کثرت) صرف متناہی میں متصور ہو سکتی ہے۔

قولہ واشهرها عند المشانخ الخ یہاں سے شارح ”جزء لایتجزی“ کے اثبات پر مشہور دلیل پیش کر رہے ہیں اور اسی دلیل میں فلاسفہ کے جزء لایتجزی کے بطلان کو باطل کر کے جزء لایتجزی کو ثابت کیا گیا ہے۔

فلاسفہ کا قاعدہ: فلاسفہ کے نزدیک ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور کوئی عین ایسا نہیں ہے کہ جس کی تقسیم متناہی ہو کر آگے مزید اس کی تقسیم نہ ہو سکے اور ایسے جزء کو جزء لایتجزی کہا جاسکے۔ تو جزء لایتجزی کا ابطال فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہے۔

دلیل مشانخ: اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر فلاسفہ کی یہ بات مان لیں کہ ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہے تو پھر رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ رائی کا دانہ بھی عین ہے اور پہاڑ بھی عین ہے تو تمہارے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق ان کی تقسیم غیر متناہی ہوگی اور غیر متناہی تقسیم کی بناء پر ان کے اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے اس لئے کہ ایک غیر متناہی چیز کے اجزاء دوسرے غیر متناہی چیز کے اجزاء سے کم یا زیادہ نہیں ہوتے، تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ رائی کے دانہ کے اجزاء پہاڑ کے اجزاء سے کم نہ ہوں گے جب ایک دوسرے کے اجزاء کم نہ ہوں گے تو پھر رائی کا دانہ، پہاڑ سے چھوٹا بھی نہ ہوگا کیونکہ چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کے کم و بیش کے اعتبار سے ہوتا ہے جو یہاں غیر متناہی ہونے کے سبب ایسا نہیں ہے۔ حالانکہ رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا بدابہۃً باطل ہے لہذا ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے تو جب ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا باطل ہوا تو ثابت ہو گیا کہ بعض عین ایسے بھی ہیں کہ جن کی تقسیم متناہی اور ختم ہو جاتی ہے آگے مزید ان کی تقسیم نہیں ہو سکتی، وہی جزء کہ جس پر کسی عین کی تقسیم پہنچ کر ختم ہو جائے آگے تقسیم نہ ہو سکے وہ جزء لایتجزی ہی کہلاتا ہے۔ تو اس دلیل میں فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ کو باطل کر کے جزء لایتجزی کو ثابت کیا گیا ہے۔

وَالثَّانِي أَنَّ اجْتِمَاعَ اجْزَاءِ الْجِسْمِ لِكِسِّ لِدَائِهِ وَإِلَّا لَمَا قَبِلَ الْإِفْترَاقَ فَاللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَتَعَلَّقَ فِيهِ الْإِفْترَاقُ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى لِأَنَّ الْجُزْءَ الَّذِي تَنَازَعْنَا فِيهِ إِنْ امْكَنَ إِفْترَاقُهُ لَزِمَتْ

قُدْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ دَلْعًا لِلْعَجْزِ وَإِنْ لَمْ يُمَكِّنْ لُبْتُ الْمُدْطَى وَالْكُلُّ ضَعِيفٌ۔

ترجمہ: اور دوسری (دلیل) یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع (جسم کی) ذات کے تقاضا سے نہیں ہے ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ وہ جزء لاسمجڑی کی حد تک اس میں افتراق پیدا کر دے اس لئے کہ وہ جزء جو ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم آئے گا عاجزی کو دفع کرتے ہوئے اور اگر ممکن نہیں تو مدعی ثابت ہو گیا۔ اور تمام (دلائل) کمزور ہیں۔

قولہ والثانی ان اجتماع الجسم الخ یہاں سے شارح جزء لاسمجڑی کے اثبات پر تیسری دلیل ذکر فرما رہے ہیں۔ مگر اس سے قبل تین باتیں ذہن نشین کر لیں۔

پہلی بات: جو چیز کسی شی کی ذاتی کہلاتی ہے اس کا شی سے زوال ممکن نہیں جیسے مثلاً آگ کی حرارت کا آگ سے زوال ممکن نہیں کیونکہ حرارت، آگ کی ذات کی مقتضی ہے اور آگ کی ذاتی صفت ہے لہذا آگ سے اس کا زوال ممکن نہیں ہے۔

دوسری بات: کسی شی کا تقسیم ہونا اس شی کے اجزاء کی اجتماعیت کے ختم ہو جانے کا نام ہے۔

تیسری بات: اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔

دلیل: دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کا جو اجتماع ہے یہ ”لذاثہ“ نہیں ہے اور نہ ہی جسم کی ذاتی صفت ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو پھر اجزاء کی اجتماعیت جسم سے زائل نہ ہوتی اور نہ ہی جسم افتراق اور تقسیم کو قبول کرتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ جسم افتراق اور تقسیم کو قبول کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت، جسم کی ذاتی نہیں ہے جیسا کہ دوسری بات کے تحت ذکر کیا گیا ہے اور تیسری بات کے تحت (کہ اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں) اللہ تعالیٰ اس بات پر بھی قادر ہیں کہ جسم کی تقسیم اور اس کا افتراق اس حد و جزء تک کر دیں کہ آگے اس کی تقسیم کی صلاحیت ہی ختم ہو جائے تو وہی جزء (کہ جس کی آگے اب کوئی تقسیم باقی نہیں رہی) جزء لاسمجڑی ہے متجزی اور قابل تقسیم مانتے ہیں) تو پھر اللہ تعالیٰ سے عجز کو دفع کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا لازم آئے گا مگر یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ مفروض یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کے تحت جسم کے اندر جتنی ممکنہ تقسیمات تھیں سب تقسیمات کو بافعل موجود کر دیا ہے۔ اب آگے اس جزء کی تقسیم محال ہے یہی جزء لاسمجڑی ہے۔

مشائخ (اشاعرہ) کی ان تینوں دلیلوں کو نقل کرنے کے بعد شارح فرماتے ہیں ”والکل ضعیف“ کہ مذکورہ سارے دلائل کمزور اور ضعیف ہیں، پھر آگے ہر ایک کے ضعف کی وجہ بیان فرماتے ہیں۔

أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّهُ إِنَّمَا يَكُنُّ عَلَى بُهْتِ النِّقْطَةِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ بُهْتُ الْجُزْءِ لِأَنَّ حُلُولَهَا فِي الْمَحَلِّ

لَيْسَ الْحُلُولُ السُّرِّيَّانِيَّ حَتَّى يَلْزَمَ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِهَا عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ۔

ترجمہ: بہر حال اول تو اس لئے (کمزور ہے) کہ وہ صرف ثبوت نقطہ پر دلالت کرتی ہے اور وہ (یعنی نقطہ کا ثبوت) ثبوت جزء کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا حلول محل میں خلل سُرِیانی نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

قولہ اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة الخ یہاں سے شارح نے دلیل اول کا ضعف اور ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

ضعف یہ ہے کہ ہم نے تسلیم کیا ہے کہ گُره حقیقی کا سطح مستوی سے جو اتصال ہوگا وہی غیر منقسم لاسِتجری پر ہوگا مگر پھر بھی جزء ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے نقطہ کا ثبوت ہوتا ہے جو ناقابلِ تقسیم عرض کو کہتے ہیں (عند الحكماء)، جزء لاسِتجری کا ثبوت نہیں ہوگا جو ناقابلِ تقسیم جوہر کا نام ہے، اس لئے کہ سطح مستوی عرض ہے اس سے گُره حقیقی کا جو حصہ (یعنی جزء لاسِتجری) اتصال کرے گا وہ بھی عرض ہوگا اور ناقابلِ تقسیم عرض کو ”نقطہ“ ہی کہتے ہیں۔ تو اس پہلی دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوا نہ کہ جزء لاسِتجری کا ثبوت ہوا۔

”و هو لا يستلزم الجزء الخ“ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ جب نقطہ ثابت ہو گیا تو اس سے جزء لاسِتجری بھی ثابت ہو گیا۔ اس لئے کہ نقطہ عرض ہے اور ہر عرض کے لئے کوئی جوہر محل ہوتا ہے جب نقطہ ناقابلِ تقسیم ہو کر عرض ہے تو لازمی طور پر اس کا محل جوہر بھی ناقابلِ تقسیم ہوگا اور وہ محل جوہر جزء لاسِتجری ہے۔ لہذا جزء لاسِتجری ثابت ہو گیا۔

جواب: حلول کی دو قسمیں ہیں (۱) حلول سُرِیانی (۲) حلول طُرِیانی۔

حلول سُرِیانی وہ ہے کہ حال محل کے ہر ہر جزء میں موجود ہو اور حال کا ناقابلِ تقسیم ہونا محل کے ناقابلِ تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے جیسے مثلاً روئی میں پانی داخل ہو جائے، پانی حال ہے اور روئی محل ہے تو پانی (حال) روئی (محل) کے ہر ہر جزء میں موجود ہے۔ اسی طرح دودھ اور اس کی سفیدی یہ بھی حلول سُرِیانی ہے۔

حلول طُرِیانی وہ ہے کہ جو اس طرح نہ ہو یعنی حال محل کے ہر ہر جزء میں داخل و موجود نہ ہو۔ تو نقطہ کا حلول محل میں یہ حلول طُرِیانی ہے نہ کہ حلول سُرِیانی۔ اس لئے کہ نقطہ خط (محل) کا منہا ہوتا ہے خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا۔ تو جب ایسا ہے (یعنی نقطہ کا حلول محل میں سُرِیانی نہیں) تو پھر حال (نقطہ) کے ناقابلِ تقسیم ہونے سے محل (جوہر یعنی جزء لاسِتجری) کا ناقابلِ تقسیم ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ لہذا اس سے نقطہ کا ثبوت ہوا نہ کہ جزء لاسِتجری کا ثبوت ہوا۔

وَأَمَّا الثَّانِي وَالثَّلَاثُ فَلِأَنَّ الْفَلْسَفَةَ لَا يَقُولُونَ بِأَنَّ الْجِسْمَ مُتَالِفٌ مِنْ أَجْزَائِهِ بِالْفِعْلِ وَأَنَّهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ

بَلْ يَقُولُونَ إِنَّهُ قَابِلٌ لِّانْقِسَامَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَكَيْسَ فِيهِ اجْتِمَاعُ أَجْزَاءٍ أَصْلًا وَإِنَّمَا الْعَظْمُ وَالصَّغَرُ بِإِعْتِبَارِ الْمُقَدَّارِ الْقَائِمِ بِهِ لَا بِإِعْتِبَارِ كَثْرَةِ الْأَجْزَاءِ وَلَكِنَّهَا وَالْافْتِرَاقُ مُمَكِّنٌ لَا إِلَى نِهَايَةٍ فَلَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ۔

ترجمہ: اور بہر حال دوسری اور تیسری دلیل پس اس لئے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں بلکہ وہ (فلاسفہ) یہ کہتے ہیں کہ جسم انقسامات غیر متناہی کو قبول کرنے والا ہے اور جسم میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور بڑا چھوٹا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کی کثرت و قلت کے اعتبار سے اور افتراق لا الی نہایہ ممکن ہے، تو یہ (تقسیم) جزء لاسنجری کو سترم نہ ہوگی۔

قوله واما الثانی والثالث فلان الفلاسفة الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی دوسری اور تیسری دلیل کی کمزوری اور اس کا ضعف بیان کر رہے ہیں، دوسری دلیل کی بنیاد اس بات پر تھی کہ فلاسفہ کے ہاں ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہے اور ان کے ہاں جسم غیر متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے۔ حالانکہ یہ نظریہ فلاسفہ کا نہیں ہے بلکہ متکلمین میں سے ”نظام معتزلی“ کا ہے تو یہ دوسری دلیل فلاسفہ پر حجت نہیں بن سکتی بلکہ آپ کے متکلمین پر حجت ہے۔ فلاسفہ تو اس بات کے قائل ہیں کہ جسم لا الی نہایہ تقسیم کو قبول کر سکتا ہے اور اس جسم میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے بلکہ ہر جسم فی نفسہ متصل واحد بلا جوڑ کے ہے۔

اور یہ جو دلیل ثانی میں کہا گیا کہ چھوٹا اور بڑا ہونا جسم کا اجزاء کی قلت و کثرت پر مبنی ہے یہ فلاسفہ پر حجت نہیں ہے اس لئے کہ ان کے ہاں چھوٹے یا بڑے ہونے کا مدار اس مقدار پر ہے کہ جو جسم کے ساتھ قائم ہے جس کو کمیت کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور اس کو عرض شمار کرتے ہیں، اس کی واضح مثال یہ ہے کہ روئی کو جب دھنا جاتا ہے تو اجزاء کے اعتبار سے کسی اضافہ اور زیادتی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور جب دھنی ہوئی روئی کو دوبار دیا جاتا ہے تو اجزاء کے اعتبار سے کسی کمی کے بغیر جسم چھوٹا ہو جاتا ہے۔

”والافتراق ممکن الخ“ یہ تیسری دلیل کا رد ہے۔ تیسری دلیل کا مدار اس بات پر تھا کہ جسم میں بالفعل جتنی ممکنہ تقسیمات ہو سکتی ہیں اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہیں کہ ان کو بالفعل موجود کر دے پھر آگے اس کی تقسیم نہ ہو سکے اس اعتبار سے جسم کا جو آخری حصہ (جزء) باقی بچے گا وہی جزء لاسنجری ہے۔ (شارح فرماتے ہیں کہ) یہ جزء لاسنجری تب ثابت ہوگا کہ جب یہ تقسیمات کسی حد پر پہنچ کر رک جائیں آگے مزید تقسیم ممکن نہ ہو حالانکہ جسم کی تقسیم کی کوئی انتہاء نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تقسیم کے جس مرتبہ پر پہنچے گی، پھر بھی اس سے آگے تقسیم ممکن ہوگی لہذا اس دلیل ثالث سے بھی جزء لاسنجری ثابت نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا دَلِيلُ النَّفْيِ أَيْضًا فَلَا تَخْلُقُ عَنْ ضَعْفٍ وَلِهَذَا مَالَ الْإِمَامِ الرَّازِي فِي هَلِ الْوَسْطَى إِلَى التَّوَكُّفِ۔

ترجمہ: اور بہر حال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازی اس مسئلہ میں توقف کی جانب

مائل ہوئے ہیں۔

قوله واما ادلة النفي ايضا الخ یہاں سے شارح فرما رہے ہیں کہ جس طرح متکلمین کے ذکر کردہ دلائل (جزء لاسمجری کے اثبات پر) کمزور ہیں اسی طرح فلاسفہ نے جو دلائل جزء لاسمجری کے ابطال پر پیش کئے ہیں (جو مبدی میں موجود ہیں) وہ بھی کمزور ہیں اسی وجہ سے امام رازیؒ نے اس مسئلہ میں توقف سے کام لیا ہے۔

فائدہ: امام فخر الدین رازیؒ کہ جن کا نام محمد ہے والد کا نام عمر ہے دادا کا نام حسین ہے کنیت ابو عبد اللہ ہے، سلسلہ نسب یوں ہے، ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن حسین القرشی۔ آپ حضرت ابو بکر صدیقؓ کی اولاد میں سے ہیں اور زبردست محقق ہیں اور علوم و فنون میں مانے ہوئے امام ہیں۔ علوم حکمت کے اندر جب مطلقاً ”امام“ کا لفظ بولا جاتا ہے تو امام رازیؒ ہی مراد ہوتے ہیں۔ ولادت ۵۴۴ھ اور وفات ۶۰۶ھ ہے۔

فَإِنْ قِيلَ هَلْ لِهَذَا الْخِلَافِ ثَمَرَةٌ فَلَنَنْعَمَ لِيْ اِبْكَاتِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ نَجَاةً عَنْ كَثِيرٍ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْفَلَسَفَةِ مِثْلُ اِبْكَاتِ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ الْمُؤَكَّدَى اِلَى قَدَمِ الْعَالَمِ وَنَفْيِ حَشْرِ الْاَجْسَادِ وَكَثِيرٍ مِّنْ اُصُوْلِ الْهِنْدِسَةِ الْمُبْتَنَى عَلَيْهَا فَوَاقِمُ حَرَكَاتِ السَّمَوَاتِ وَامْتِنَاعُ الْخَرَقِ وَالْاُولِيَامِ عَلَيْهَا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے؟ تو ہم جواب دیں گے کہ جو ہر فرد (جزء لاسمجری) کے ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی تاریکیوں سے نجات ہے مثلاً ہیولی اور صورت (جسمیہ) کے ثابت کرنے سے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجساد کی نفی کی طرف لے جاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندیہ سے (نجات ہے) کہ جن پر آسمان کی حرکات کا دائمی ہونا اور ان پر خرق اور التیام کا ممتنع ہونا مبنی (موقوف) ہے۔

قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔
اعتراض: جزء لاسمجری کے اثبات و ابطال کے بارے میں جو متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے اس اختلاف کا کچھ ثمرہ بھی ہے یا نہیں؟

جواب: ثمرہ ضرور نکلے گا وہ اس طرح کہ اگر متکلمین جزء لاسمجری کے ثابت کرنے میں کامیاب ہو گئے تو پھر حدوث عالم اور موت کے بعد سارے حالات یعنی حشر اجساد، حساب کتاب، جنت و دوزخ وغیرہ بلکہ پوری شریعت ثابت ہو جائے گی اور اگر اس کا ثبوت نہ ہو بلکہ جزء لاسمجری کا ابطال ثابت ہو جائے جیسا کہ فلاسفہ کا عقیدہ ہے تو پھر لامحالہ جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسمیہ سے مانتی پڑے گی جو عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کی طرف پہنچائے گی۔ ایسی صورت میں فلاسفہ پوری شریعت کی نفی میں کامیاب ہو جائیں گے۔

اب رہی یہ بات کہ اگر جزء لاسمجری کو ثابت نہ مانا جائے تو پھر جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسمیہ سے ہونے

کی بناء پر عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کی طرف کیسے پہنچائے گی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہیولی کو ثابت مانیں گے تو پھر اس کو قدیم ماننا پڑے گا نہ کہ حادث، اس لئے کہ فلاسفہ کے ہاں ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے یہ ان کا قاعدہ ہے اس قاعدہ کے تحت اگر ہیولی حادث ہو تو وہ مسبوق بالمادہ ہوگا یعنی اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ضرور ہوگا وہ مادہ بھی اگر حادث ہو تو پھر وہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا علیٰ ہذا القیاس حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ لہذا ہیولی قدیم ہوا جب ہیولی قدیم ہوا تو صورت جسمیہ جو کہ ہیولی کو لازم ہے وہ بھی قدیم ہوگی کیونکہ لازم و ملزوم کا ایک دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہوتا۔ جب دونوں قدیم ہوئے تو پھر دونوں کا مجموعہ یعنی جسم وہ بھی قدیم ہوگا اور اجسام اعراض کا محل ہیں جب اجسام یعنی محل قدیم ہیں تو لامحالہ اعراض یعنی حال بھی قدیم ہوگا کیونکہ محل کا قدیم ہونا حال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہے۔ پس جب دونوں قدیم ہوئے تو عالم بھی قدیم ہوگا کیونکہ عالم، اجسام اور اعراض دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ پس جب عالم قدیم ہوا تو پھر حشر اجساد کی نفی ہو جائے گی کیونکہ حشر اجساد عالم کے فناء ہونے کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا فناء ہونے کے منافی ہے۔

وَالْعَرَضُ مَا لَا يَقُومُ بِدَلَالِهِ بَلْ يَغْيِرُهُ بَأَنَّ يَكُونُ تَابِعًا لَهُ، فِي التَّحْيِيزِ أَوْ مُخْتَصًّا بِهِ إِخْتِصَاصَ النَّاعَةِ بِالْمَنْعُوتِ عَلَى مَا سَبَقَ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ تَعَقُّلَهُ، بِلَيْتُونِ الْمَحَلِّ عَلَى مَا وَهَمَ فَلَا ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ لِي بَعْضِ الْأَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور عرض وہ (ممکن) ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے غیر کے ساتھ (قائم) ہو یا اس طور کہ وہ غیر کے تابع ہو تحیز میں یا اس (غیر) کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا کہ خاص تعلق نعت کا معنوت کے ساتھ ہوتا ہے اس تفصیل کے مطابق جو گزر چکی ہے (جیسا کہ قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف گزر چکا)۔ (قائم بالغیر کا) یہ معنی نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو، اس قول کے مطابق کہ جس کا وہم کیا گیا ہے (یعنی جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے) اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے۔

قولہ والعرض ما لا يقوم بدلالته الخ عین کی تعریف اور اس کی دو قسموں (مربک وغیر مرکب) سے فارغ ہونے کے بعد ماتن یہاں سے عرض کی تعریف ذکر کر رہے ہیں جبکہ ماقبل میں شارح نے عرض کی تعریف تفصیل کے ساتھ ذکر کی ہے اور عرض کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا جو اختلاف تھا اس کو بھی بیان کیا ہے یعنی متکلمین نے عرض کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ اپنے تحیز میں غیر کے تابع ہو۔ اور فلاسفہ نے یوں تعریف کی ہے کہ قائم کا مقوم یعنی غیر کے ساتھ ایسا خاص ربط و تعلق ہو کہ جس کی وجہ سے اس کا نعت (صفت) بننا اور غیر کا معنوت (موصوف) بننا صحیح ہو۔ اسی کا خود شارح حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”علیٰ ما سبق الخ“ کہ اس کا بیان گزر چکا ہے۔

اس کے بعد شارح ”لا بمعنی الخ“ سے عرض کی ایک تیسری تعریف (جو بعض لوگوں نے بیان کی ہے) ذکر کر کے اس کو رد فرما رہے ہیں۔

بعض لوگوں نے عرض کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ جس کا تصور بغیر محل کے ممکن نہ ہو۔ اس پر شارح نے فرمایا کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) اعراض نسبیہ (۲) اعراض غیر نسبیہ۔ اعراض نسبیہ وہ ہیں کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہو جیسے ابوت، اخوت، بنوت وغیرہ۔ اور غیر نسبیہ وہ ہیں کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہ ہو جیسے مثلاً کم اور کیف ہے۔ کم اس مقدار کو کہتے ہیں جو تقسیم کو قبول کرے۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں (۱) منفصل (۲) متصل۔ منفصل وہ عدد کا نام ہے۔ اور متصل اگر اشارہ حیہ کو قبول نہ کرے تو وہ زمانہ ہے اور اگر قبول کرے تو وہ خط، سطح اور جسم تعلیمی ہے۔ پھر مقدار کی تین قسمیں ہیں طول، عرض، عمق۔ اگر مقدار تینوں جہات میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ جسم تعلیمی ہے اور اگر صرف دو جہات میں یعنی طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت یعنی طول میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ خط ہے اور کیف وہ ہے جو بذاتہ تقسیم کو قبول نہ کرے۔

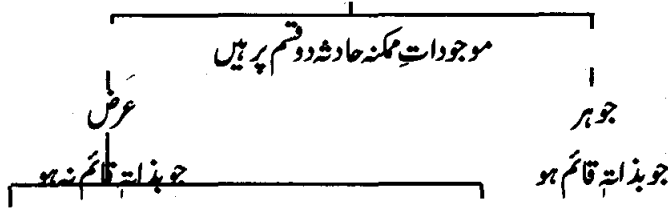
بہر حال خلاصہ کلام یہ ہے کہ عرض کی مذکورہ تعریف اعراض نسبیہ کو تو شامل ہے مگر اعراض غیر نسبیہ کو شامل نہیں ہے لہذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔ بخلاف ان تعریفوں کے جو متکلمین اور فلاسفہ نے کی ہیں وہ اعراض نسبیہ و اعراض غیر نسبیہ دونوں کو شامل ہیں۔

فائدہ: فلاسفہ کا کہنا ہے کہ تمام موجودات ممکنہ دو قسم پر ہے (۱) جو ہر (۲) عرض۔ پھر عرض کی دو قسمیں ہیں (۱) اضافت (۲) متی (۳) این (۴) مملک (۵) فعل (۶) انفعال (۷) وضع (۸) کیف (۹) کم۔

فلاسفہ ان کو معقولات عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں ان میں سے اول سات نسبی ہیں باقی دو غیر نسبی ہیں۔ متکلمین ان میں سے ”این“ کے علاوہ سب کا انکار کرتے ہیں اور سب کو وہی قرار دیتے ہیں وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر ان مذکورہ چیزوں کا وجود مانا جائے تو پھر ان کے لئے محل ہونا چاہئے۔ پھر ان کے اور ان کے محل کے درمیان نسبت ہوگی پھر اس نسبت کے لئے دوسری نسبت ہوگی علیٰ ہذا القیاس جس سے تسلسل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

البتہ ”این“ کو مانتے ہیں کہ جس کو کون سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی چار قسمیں ہیں اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آرہی ہے۔

بہر حال ہم سہولت کی خاطر عرض کی نو قسموں کا نقشہ پیش کر دیتے ہیں تاکہ ضبط کرنے میں آسانی ہو۔



نسبی **غیر نسبی**

جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہو جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو

جیسے ابوت، اخوت، بنوت وغیرہ جیسے حرارت، برودت وغیرہ

اضافت متی این ملک فعل انفعال وضع کیف کم

اضافت: وہ نسبت ہے کہ جو کسی دوسری شئی کے لحاظ سے عارض ہو جیسے اخوت، متصل منفصل

بنوت، ابوت وغیرہ

متی: کسی شئی کا حصول زمانہ میں جیسے زید کا جمعہ کے دن مسجد میں بیٹھنا

این: کسی شئی کا حصول مکان میں جیسے زید کا مسجد میں بیٹھنا

ملک: وہ ہیئت ہے جو کسی شئی کو ماحیطیہ کے اعتبار سے لاحق ہو جیسے قمیص اور عمامہ

فعل: کسی شئی کا غیر میں مؤثر ہونا جیسے قطع (کاٹنا)

انفعال: کسی شئی کا غیر کے اثر کو قبول کرنا جیسے انقطاع (کٹنا)

وضع: وہ ہیئت ہے جو شئی کو حاصل ہونے والی ہو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے جیسے جسم کو رکوع و قعود کی حالت لاحق ہوتی ہے

کیف: وہ عرض ہے جو بذاتہ قابل تقسیم نہ ہو۔ (وہ ہیئت کہ جو کسی شئی (جسم) کو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے لاحق ہو جیسے رکوع و قعود کی حالت)

کم: وہ عرض ہے جو بذاتہ قابل تقسیم ہو (متصل) جیسے مقدار، جسم تعلیمی، سطح اور وقف (منفصل) جیسے زمانہ۔

وَيَحْدُثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ قِيلَ هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيفِ إِحْتِرَازًا عَنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَقِيلَ لَا بَلْ هُوَ بَيَانٌ حُكْمِهِ۔

ترجمہ: اور وہ (عرض) اجسام اور جواہر میں حادث ہوتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ (عرض کی) تعریف کا تتمہ ہے اللہ تعالیٰ کی صفات سے احتراز کرتے ہوئے، اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

قولہ ويحدث في الاجسام والجواهر الخ ماتن فرما رہے ہیں کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور جواہر میں یعنی جزء لا يتجزأ کے اندر ہوتا ہے اس لئے کہ عرض بذاتہ قائم نہیں ہوتا بلکہ اس کا قیام یا تو جسم کے ساتھ ہوتا ہے یا پھر جزء لا يتجزأ کے ساتھ ہوتا ہے۔

اس کے بعد شارح ”قيل الخ“ سے یہ فرما رہے ہیں کہ ماتن کا یہ فرمان ”ويحدث في الاجسام والجواهر“ یہ عرض کی تعریف کا تتمہ ہے یعنی اس کی تعریف میں داخل ہے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے اور مقصود اس عبارت سے صفات باری کو خارج کرنا ہے کیونکہ صفات باری قدیم ہیں حادث نہیں ہیں، مگر یہ قول ضعیف ہے اس لئے کہ ماتن کے قول ”والعرض مالا يقوم بذاتہ“ میں ”ما“ سے صفات باری خارج ہو گئیں کیونکہ ”ما“ کی تفسیر ممکن سے کی گئی ہے اور ہر ممکن حادث ہوتا ہے جبکہ صفات باری قدیم ہیں اس لئے یہاں ”ويحدث في الاجسام والجواهر“ سے صفات باری کو خارج کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے لہذا یہ قول ضعیف ہے اس کے برخلاف دوسرا قول صحیح ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ماتن کی مذکورہ عبارت ”ويحدث الخ“ عرض کے حکم کا بیان ہے۔

كَالْأَلْوَانِ وَأَصْوُلُهَا قِيلَ السَّوَادُ وَالْبَيَاضُ وَقِيلَ الْحُمْرَةُ وَالْخَضِرَةُ وَالصُّفْرَةُ أَيْضًا وَالْبُؤَافِي بِالْتَرَكِيبِ وَالْأَكْوَانُ وَهِيَ الْأَجْمَاعُ وَالْأَفْرِاقُ وَالْحَرَكََةُ وَالسُّكُونُ وَالطُّعْمُ وَأَنْوَاعُهَا سَعَةٌ وَهِيَ الْمَوَارِدُ وَالْجَوْفَةُ وَالْمَلُوحَةُ وَالْعَفُوصَةُ وَالْحُمُوصَةُ وَالْقَبْضُ وَالْحَلَاوَةُ وَاللُّسُومَةُ وَالنَّفَافَةُ ثُمَّ يَحْصُلُ بِحَسَبِ التَّرَكِيبِ أَنْوَاعٌ لَا تَحْصِي وَالرُّوَائِحُ وَأَنْوَاعُهَا كَثِيرَةٌ وَلَيْسَتْ لَهَا أَسْمَاءٌ مَخْصُوصَةٌ۔

ترجمہ: جیسے رنگ اور اس کے اصول، کہا گیا ہے کہ (رنگ کے اصول) سیاہی اور سفیدی ہیں اور کہا گیا کہ سُرخ، سفیدی اور زردی بھی ہے اور باقی ترکیب کی وجہ سے ہیں اور (جیسے) اکوان، اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون ہے اور (جیسے) ذائقے۔ اور اس کی انواع نو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور خشکی اور کیلا پن اور کھٹا پن اور بکسا پن اور مٹھا پن اور چکنا چٹ اور پیکا پن ہے پھر حاصل ہوتی ہے ترکیب کے اعتبار سے بے شمار قسمیں۔ اور (جیسے) بویں اور ان کی انواع بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں۔

قولہ كالالوان و اصولها قيل السواد و البياض الخ یہاں سے ماتن عرض کی چند مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

پہلی مثال الوان ہے۔ الوان، کوئی کمی جمع ہے بمعنی رنگ اور اس کے اصول ہیں یعنی اصلی رنگ کون کون سے ہیں بعض لوگوں نے سیاہی اور سفیدی کو اصول قرار دیا ہے اور باقی جتنے رنگ ہیں وہ ان اصول کے ملانے سے بنتے ہیں مثلاً سفیدی ایک رنگ ہے اور سیاہی دوسرا رنگ ہے ان دونوں کے ملانے سے تیسرے رنگ کا وجود ہو گیا پھر اس تیسرے رنگ میں اگر خالص سفیدی ملائی جائے تو پھر چوتھے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاہی ملائی جائے تو پھر پانچویں رنگ کا وجود ہوگا علیٰ ہذا القیاس یوں مختلف رنگ بنتے جائیں گے۔

اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ رنگ کے اصول پانچ ہیں (۱) سیاہی (۲) سفیدی (۳) سُرخ (۴) سبزی (۵) زردی۔ باقی جتنے بھی رنگ ہیں وہ ان اصول کے ملانے سے بنتے ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔ دوسری مثال: جیسے اکوان ہیں اکوان کو کون کی جمع ہے کون کہتے ہیں کہ کسی شے کے حصول فی المكان کو کہ جس کو فلاسفہ ”این“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ متکلمین کے ہاں کون کی چار قسمیں ہیں (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔ اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ کریں:

اجتماع: دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا نہ آسکے ”اجتماع“ کہلاتا ہے۔

افتراق: دو جوہروں کا ایسے طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرے کے آنے کا امکان ہو ”افتراق“ کہلاتا ہے۔

حرکت: کسی شے کا ایسی جگہ پر ہونا کہ وہ اس سے پہلے دوسری جگہ میں رہ چکی ہو۔ یعنی کسی چیز کا دو وقت میں دو مکان میں ہونا ”حرکت“ کہلاتا ہے۔

سکون: کسی شے کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اس کا مکان وہی تھا یعنی کسی چیز کا دو وقت میں ایک ہی مکان میں ہونا ”سکون“ کہلاتا ہے۔

حرکت میں دو آن ہوتے ہیں اور دو مکان ہوتے ہیں۔ ایک آن سابق اور دوسرا لاحق، اسی طرح کہ مکان سابق اور دوسرا لاحق، اسی وجہ سے متکلمین حضرات حرکت کی تعریف یوں کرتے ہیں۔ ”ہی کونان فی آئین فی مکانین“ اس کے برخلاف سکون میں آن دو ہوتے ہیں مگر مکان ایک ہوتا ہے اسی لئے متکلمین سکون کی تعریف یوں کرتے ہیں ”ہو کونان فی آئین فی مکان واحد“ حرکت اور سکون کی مثال یوں سمجھیں کہ زید کا قدم ٹھیک پانچ بجے مسجد میں تھا اور اس سے اگلے سیکنڈ میں یعنی پانچ بج کر ایک سیکنڈ میں اس کا قدم مسجد سے باہر تھا تو اس کو حرکت کہتے ہیں کیونکہ آن یعنی وقت بھی دو ہیں اور مکان بھی دو ہیں۔ اس کے برخلاف سکون ہے کہ پانچ بجے زید کا قدم مسجد میں تھا اور اس سے اگلے سیکنڈ میں یعنی پانچ بج کر ایک سیکنڈ میں بھی اس کا قدم مسجد میں رہا۔ تو آن دو ہیں مگر مکان ایک ہی ہے۔

متکلمین کے نزدیک سکون بھی وجودی صفت ہے جیسا کہ حرکت وجودی صفت ہے مگر فلاسفہ کے ہاں سکون عدی

چیز کا نام ہے وہ سکون کی تعریف یوں کرتے ہیں ”عدم الحركت عما من شأنه ان يتحرك“۔

تیسری مثال: وہ ذائقے ہیں پھر اس ذائقے کی شارح نے نو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مرارہ: بمعنی تلخی اور کڑواہٹ جیسا ایلوے میں ہوتی ہے۔ (۲) حراۃ: بمعنی تیزی جیسا کہ کالی مرج میں ہوتی ہے۔ (۳) ملوۃ: بمعنی نمکین جیسا کہ نمک میں ہوتی ہے۔ (۴) غصۃ: بمعنی کسلا پن یعنی زبان پکڑنا جیسا کچا کیلا کھانے کی صورت میں زبان سکنے لگتی ہے۔ اور یہی معنی قبض کا ہے یعنی بکسا پن درحقیقت غصۃ اور قبض یہ الگ الگ دو ذائقے نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہیں البتہ ان دونوں میں کچھ فرق ہے وہ یہ ہے کہ قابض چیز زبان کی سطح ظاہری کو دباتی ہے۔ اور غصص چیز زبان کے اندر اور باہر دونوں جگہ کو دباتی ہے اور کھر در کرتی ہے طبیعت بھی دونوں کی سرد و خشک ہے۔ (۵) حموضہ: بمعنی ترش اور کھٹا پن۔ (۶) قبض: اس کا معنی اوپر والی سطر میں ذکر کر دیا گیا ہے۔ (۷) حلاۃ: بمعنی مٹھاس جیسا کہ شہد میں ہے۔ (۸) دسومہ: بمعنی چربی جیسا کہ گھی اور کھن میں۔ (۹) تقاضہ: بمعنی پھیکا پن جیسا کہ روٹی میں ہے۔ تو اصل ذائقے یہی ہیں باقی ذائقے بے شمار ترکیب سے تیار ہوتے ہیں۔

چوتھی مثال: وہ بوئیں ہیں خواہ خوشبو ہو یا بدبو۔ اور اس کی اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں۔ ان کو ہمیشہ اضافت کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے مشک کی خوشبو، گلآب کی خوشبو وغیرہ وغیرہ۔

فائدہ: بعض حکماء کا خیال ہے کہ رنگ کا کوئی وجود نہیں بلکہ یہ سب کچھ خیالی ہے، مثلاً جو سفیدی ہمیں نظر آتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ نہایت ہی باریک اجزاء میں شفاف و چمکدار ہوا مل جاتی ہے تو ہمیں سفید رنگ نظر آنے لگتا ہے جس طرح پانی میں جھاگ اٹھتے ہیں تو سفید نظر آنے لگتا ہے حالانکہ یہاں سفیدی کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ اسی طرح برف کو دیکھو کہ سفید جسم نظر آتا ہے حالانکہ پانی کے اجزاء جم جاتے ہیں وہ اجزاء نہایت ہی چھوٹے اور شفاف ہوتے ہیں ان میں ہوا بھر جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ جسم سفید ہے۔ سیاہی سفیدی کے برخلاف ہے وہ اس طرح کہ یہاں ہوا اور روشنی جسم کے اجزاء میں زیادہ داخل نہیں ہوتی جس کی وجہ سے ہمیں جسم سیاہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح جس تالاب کا پانی بہت ہی گہرا ہوتا ہے وہاں ایسے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سیاہ ہے۔

بہر حال یہ نظریہ بعض حکماء کا ہے جو کہ باطل ہے اور حق یہ ہے کہ سیاہی و سفیدی کو حقیقتہً وجود حاصل ہے۔

وَالْأَظْهَرُ أَنَّ مَاعِدًا الْاَكْوَانُ لَا يَعْزُضُ إِلَّا الْاَجْسَامُ۔

ترجمہ: اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ جتنے (اعراض) ہیں وہ عارض نہیں ہوتے مگر اجسام کو۔

قولہ والاظھر ان ماعدا الخ یہاں سے شارحؒ یہ فرما رہے ہیں کہ اعراض کی مذکورہ چار قسموں میں سے صرف تین اجسام میں پائی جاتی ہیں یعنی رنگ، ذائقہ اور بو۔ البتہ اکوان یعنی اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون، ان کا تعلق اجسام و اعراض دونوں کے ساتھ ہے تو جو ہر فرد یعنی جزء لاسمجزی کا نہ کوئی رنگ ہے اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو۔ یہ شارحؒ کا ظن ہے کہ

جزء لاسمجڑی کا نہ کوئی رنگ ہوتا ہے اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو، اس لئے کہ جسم جس قدر بھی چھوٹا ہو جائے حتیٰ کہ جزء لاسمجڑی بن جائے پھر بھی اس کا رنگ و ذائقہ اور بو ہوتی ہے مگر ہماری حس ان چیزوں کے ادراک کرنے میں ضعیف اور کمزور ہے جس طرح دور سے کسی دقیق چیز کے ادراک کرنے میں ہماری حس ضعیف اور قاصر ہے، لہذا عدم ادراک عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

وَإِذَا تَقَرَّرَ أَنَّ الْعَالَمَ أَغْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ وَالْأَغْيَانُ أَجْسَامٌ وَجَوَاهِرٌ فَتَقُولُ الْكُلُّ حَادِثٌ۔

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم، اعیان اور اعراض ہے اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو پھر ہم کہیں گے کہ (یہ) تمام حادث ہیں۔

قوله وإذا تقرر ان العالم اعيان و اعراض الخ جب ماقبل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان، اجسام اور جواہر میں منحصر ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ یہ سب کچھ حادث ہیں جب یہ تمام اشیاء حادث ہیں تو ”عالم“ بھی حادث ہوگا، یہی ہمارا دعویٰ ہے کہ ”العالم بجميع اجزائه مُحَدَّثٌ کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔

أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السَّكُونِ وَالضُّوءُ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادُ بَعْدَ الْبَيَاضِ وَبَعْضُهَا بِاللَّيْلِ وَهُوَ طُرْبَانُ الْعَدَمِ كَمَا فِي أَضْدَادِ ذَلِكَ فَإِنَّ الْقَدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ لِأَنَّ الْقَدِيمَ إِنْ كَانَ وَاجِبًا لِدَائِهِ فَظَاهِرٌ وَإِلَّا لَزِمَ اسْتِنَادُهُ إِلَى بَطْرِيقِ الْإِيجَابِ إِذَا صَادِرٌ مِنَ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِ وَالِاخْتِيَارِ يَكُونُ حَادِثًا بِالضَّرُورَةِ وَالْمُسْتَعْنَدُ إِلَى الْمُوجِبِ الْقَدِيمِ قَدِيمٌ ضَرُورَةً امْتِنَاعَ تَخَلُّفِ الْمُعْتَمِدِ عَنِ الْوَلَدِ۔

ترجمہ: بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مشاہدہ سے (ثابت) ہے جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی اندھیرے کے بعد اور سیاہی سفیدی کے بعد اور ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) دلیل سے (ثابت) ہے اور وہ (دلیل) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد ہیں۔ اس لئے کہ قدم عدم کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہو تو ظاہر ہے اور اگر (واجب لذاتہ) نہ ہو تو لازم آئے گا اس کا استناد (سہارا لینا) واجب لذاتہ کی جانب ایجاب کے طریقہ پر (یعنی واجب لذاتہ کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم آئے گا) اس لئے کہ جو چیز کسی سے قصد اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے تو وہ حادث ہوتی ہے ضروری طور پر اور جو کسی قدیم موجب کی طرف مستند ہو (یعنی کسی قدیم فاعل بالا ایجاب کا معلول ہو) تو وہ قدیم ہوگی علت سے معلول کے تخلف کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے۔

قوله اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ یہاں سے شارح علامہ تقی تازائی اعراض کے حدوث کو ثابت فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض اعراض کا حادث ہونا مشاہدے سے ثابت ہے مثلاً جیسے حرکت اور سکون ہے۔ تاریکی اور روشنی ہے اسی طرح سفیدی اور سیاہی ہے یہ تمام اعراض ہیں اور حادث ہیں، وہ اس طرح کہ جب کوئی شئی ساکن ہوتی

ہے اس وقت وہ حرکت سے خالی ہوتی ہے اور جب وہ حرکت کرنے لگتی ہے اس وقت وہ فی سکون سے خالی ہوتی ہے تو ساکن چیز جب حرکت کرنے لگتی ہے تو اس وقت عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے کا نام ہی ”حدوث“ ہے تو ثابت ہوا کہ حرکت جو کہ عرض ہے حادث ہے۔ اسی طرح تاریکی کے وقت روشنی معدوم ہوتی ہے تاریکی زائل ہونے پر روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام ”حدوث“ ہے تو معلوم ہوا کہ روشنی حادث ہے جو کہ عرض ہے، اسی طرح سفیدی کے وقت سیاہی معدوم ہوتی ہے سفیدی کے زائل ہونے پر سیاہی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام ”حدوث“ ہے تو ثابت ہوا کہ سیاہی حادث ہے جو کہ عرض ہے۔

اور شارح فرماتے ہیں کہ بعض اعراض کا حادث ہونا دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث، وہ عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ اعراض مذکورہ یعنی حرکت اور روشنی اور سیاہی کے اضداد یعنی سکون اور تاریکی اور سفیدی ہے، اس لئے کہ جب حرکت کا وجود ہوا تو اس کی ضد سکون معدوم تھا، اسی طرح جب روشنی کا وجود ہوا تو اس کی ضد تاریکی معدوم تھی۔ اسی طرح جب سیاہی کا وجود ہوا تو اس وقت اس کی ضد سفیدی معدوم تھی اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حدوث کی دلیل ہوا کرتی ہے کیونکہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہوتا اس لئے کہ قدیم اور عدم کے درمیان منافات ہے اور جس پر عدم طاری نہ ہو وہ قدیم ہوتی ہے اور جس چیز پر عدم طاری ہو وہ قدیم نہیں ہوتی بلکہ وہ حادث ہوتی ہے یہ مقدمہ متکلمین اور فلاسفہ کے ہاں متفق علیہ ہے۔ شارح لان القدیم ان کان واجبا سے قدیم اور عدم میں منافات کی دلیل بیان کر رہے ہیں مگر دلیل سے قبل پانچ باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

پہلی بات: واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے۔

دوسری بات: ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل کا محتاج ہوتا ہے۔

تیسری بات: ممکن کی علت و فاعل کو ممکن ماننا تسلسل محال کو مستلزم ہے اس لئے کہ جب ممکن کی علت بھی ممکن ہوگی تو دوسری بات کے تحت وہ ممکن بھی کسی علت کی محتاج ہوگی اور اگر وہ علت بھی ممکن ہوئی تو پھر وہ بھی کسی علت کی محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس اس سلسلہ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہذا ہر ممکن کی علت و فاعل واجب لذاتہ ہی ہوگا۔

چوتھی بات: جو چیز کسی علت و فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی اس لئے کہ اس فی کا صدور فاعل سے اس کے وجود کی حالت میں نہیں ہو سکتا ورنہ موجود چیز کا ایجاد لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے لامحالہ اس چیز کا صدور فاعل سے اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور عدم حدوث کی دلیل ہوا کرتی ہے۔ لہذا جو چیز کسی علت و فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی۔

پانچویں بات: جو چیز قدیم فاعل کا معلول ہو یعنی قدیم ذات سے بالایجاب صادر ہو (صدور بالایجاب کی صورت یہ ہے کہ علت و فاعل کے ارادہ و اختیار کے بغیر شی کا صدور ہو) تو وہ مستمر الوجود ہوتی ہے اگر وہ مستمر الوجود نہ ہو تو پھر علت سے معلول کا تخلف ہونا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے یعنی فاعل موجب اور علت موجبہ کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئے گا یہی علت سے معلول کا تخلف ہے جو کہ ناجائز ہے۔

اب قدم اور عدم میں منافات کی دلیل سمجھیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں ہے یا واجب لذاتہ ہوگا یا ممکن لذاتہ ہوگا اگر اول ہے تو پھر اس پر عدم کا طاری نہ ہونا پہلی بات کے تحت ظاہر ہے اور اگر ثانی ہے یعنی ممکن لذاتہ ہے تو پھر دوسری بات کے تحت وہ کسی علت و فاعل کا محتاج ہوگا جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے گی اور تیسری بات کے تحت وہ علت مرتجہ و فاعل مرتجہ ممکن نہ ہوگی ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، لامحالہ وہ علت مرتجہ اور فاعل واجب لذاتہ ہوگا۔ اور چوتھی بات کے تحت اس ممکن کا صدور علت و فاعل (واجب لذاتہ) کے ارادہ و اختیار سے ہوگا نہ کہ بطریق ایجاب کے صدور ہوگا یعنی علت و فاعل کے ارادہ و اختیار کے بغیر ممکن کا صدور ہونا اور پانچویں بات کے تحت جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو تو وہ مستمر الوجود ہوتی ہے یعنی قدیم ہوگی کبھی معدوم نہ ہوگی اور اس کا عدم محال ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف متنع ہے۔ لہذا جب قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو یا ممکن لذاتہ ہو بہر صورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو ہمارا مدعی ثابت ہو گیا کہ قدم، عدم کے منافی ہے۔

فائدہ: عبارت ”والمستند الى الموجب“ میں موجب سے مراد فاعل موجب یعنی جس سے معلول کا صدور بالایجاب ہو اور بالاختیار نہ ہو جیسے آگ سے حرارت و احراق کا صدور آگ کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہوتا ہے اور آگ حرارت و احراق کے لئے علت موجبہ ہے۔ اور ”ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة“ کا مطلب یہ ہے کہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف متنع ہے بایں معنی کہ علت موجبہ آگ موجود ہو مگر اس کا معلول یعنی حرارت و احراق معدوم ہو یہ ناجائز اور محال ہے اور ایسے ہی جب ممکن کسی فاعل موجب اور علت موجبہ کا معلول ہوگا تو اس کا عدم بھی محال ہوگا۔

وَأَمَّا الْأَعْيَانُ فَلَيْسَتْ بِهَا لَاتَخْلُو عَنْ الْحَوَادِثِ وَكُلُّ مَا لَا يَخْلُو عَنْ الْحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ۔

ترجمہ: اور بہر حال اعیان اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہیں اور ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہیں۔ پس وہ حادث ہے۔

قولہ: واما الاعيان فلانها لاتخلو الخ شارح جب اعراض کے حدوث کے بیان سے فارغ ہو گئے اب یہاں سے اعیان کے حدوث کو بیان فرما رہے ہیں جس کے لئے انہوں نے ایک قیاس پیش کیا ہے جو کہ شکل اول ہے۔ شکل اول کا صغریٰ اور کبریٰ تو پیش کیا مگر نتیجہ کو اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اور ماقبل میں مذکور ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں ”الاعیان لا تخلو عن الحوادث“ (یہ صغریٰ ہے) ”و کل مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث“ (یہ کبریٰ ہے) نتیجہ نکلے گا ”الاعیان حادث“۔
اب آگے شارحؒ دونوں مقدموں کو دلیل سے ثابت کریں گے۔

وَأَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الْأُولَىٰ فَلِإِنَّهَا لَا تَخْلُو عَنِ الْحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ وَهُمَا حَادِثَانِ۔

ترجمہ: اور بہر حال پہلا مقدمہ پس اس لئے کہ وہ (اعیان) حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ (حرکت و سکون) دونوں حادث ہیں۔

قولہ اما المقدمة الاولى الخ یہ عبارت صغریٰ کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔ سوال پیدا ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی کیوں نہیں؟ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں۔ اور ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ حرکت اور سکون جو کہ عرض ہیں حادث ہیں، اس لئے کہ ان پر عدم طاری ہوتا ہے اور جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتا ہے، چنانچہ حرکت اور سکون حادث ہیں اور جو حوادث کا محل ہوتا ہے (جیسا کہ اعراض، یعنی حرکت و سکون کا محل اعیان ہے) وہ بھی حادث ہوتا ہے۔ لہذا اعیان سب حادث ہوئے تو ہمارا صغریٰ مسلم ہے یعنی اعیان حوادث سے خالی نہیں ہیں، تو نتیجہ یہ نکلا کہ اعیان حادث ہیں۔

أَمَّا عَدَمُ الْخُلُوِّ عَنْهُمَا فَلِإِنَّ الْجِسْمَ أَوِ الْجَوْهَرَ لَا يَخْلُو عَنِ الْكُونِ فِي حَيْثُ كَانَ مَسْبُوقًا بِكُونِ آخَرٍ فِي ذَلِكَ الْحَيْثُ بِعَيْنِهِ فَهُوَ سَاكِنٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَسْبُوقًا بِكُونِ آخَرٍ فِي ذَلِكَ الْحَيْثُ بَلْ فِي حَيْثُ آخَرٍ فَمُتَحَرِّكٌ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمُ الْحَرَكَةُ كَوْنَانِ فِي الْبَيْنِ فِي مَكَاتِلٍ وَالسَّكُونُ كَوْنَانِ فِي الْبَيْنِ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ: بہر حال (اعیان کا) خالی نہ ہونا ان دونوں (حرکت و سکون) سے۔ پس اس لئے کہ جسم یا جوہر، کسی چیز میں ہونے سے خالی نہیں ہے پس اگر وہ مسبوق ہو (یعنی اس سے پہلے گزر چکا ہو) اس دوسرے کون سے جو بعینہ اسی حیث میں ہو تو وہ ساکن ہے اور اگر وہ مسبوق نہ ہو اسی چیز میں دوسرے کون کے ساتھ بلکہ دوسرے چیز میں ہو تو وہ متحرک ہے اور یہی معنی (مطلب) ہے ان (متکلمین) کے اس قول کا کہ حرکت وہ دو کون ہیں دوزمانوں میں دو مکانوں میں۔ اور سکون وہ دو کون ہیں دوزمانوں میں ایک ہی مکان میں۔

قولہ اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر الخ ماقبل میں صغریٰ پر جو دلیل ”فلانها لا تخلو الخ“ سے پیش کی گئی تھی اس دلیل پر سوال پیدا ہوا کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا جواب شارحؒ یہاں اس عبارت میں دے رہے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ عین خواہ جسم ہو یا جوہر فرد ہو، اس کا کسی نہ کسی حیث و مکان میں کون و وجود ضرور ہوگا، اب اس کی دو

صورتیں ہیں اگر ایک آن (وقت) میں جسم یا جوہر کا کون و وجود جس چیز و مکان میں ہے اس سے اگلے آن (یعنی دوسرے وقت) میں اس جسم یا جوہر کا کون و وجود دوسرے چیز و مکان میں ہو، تو یہ حرکت ہے اور اگر دوسرے آن میں اس جسم یا جوہر کا کون و وجود اسی سابقہ چیز و مکان ہی میں ہے تو یہ سکون ہے، حرکت و سکون کی مثال ماقبل میں ہم نے ذکر کر دی ہے وہاں ملاحظہ کر لیں۔ ان دو صورتوں کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں۔ اس تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ حرکت میں دو آن اور دو مکان ہوتے ہیں ایک سابق اور دوسرا لاحق اور سکون میں دو آن اور ایک ہی مکان ہوتا ہے مشکمین نے حرکت کی جو تعریف کی ہے یعنی ”الحرکۃ کونان فی آئین فی مکانین“ اور سکون کی تعریف ”السکون کونان فی آئین فی مکان واحد“ اس کا مطلب بھی یہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ يَجُوزُ أَنْ لَا يَكُونَ مَسْبُوقًا بِكَوْنِ آخَرَ أَصْلًا كَمَا فِي إِنْ الْخُلُوتِ فَلَا يَكُونُ مُتَحَرِّكًا كَمَا لَا يَكُونُ سَاكِنًا قُلْنَا هَذَا الْمَنْعُ لَا يَضُرُّنَا لِمَا فِيهِ مِنْ تَسْلِيمِ الْمَلْطَى عَلَى أَنَّ الْكَلَامَ فِي الْأَجْسَامِ الَّتِي تَعَلَّدَتْ فِيهَا الْأَكْوَانُ وَتَجَلَّدَتْ عَلَيْهَا الْأَعْصَارُ وَالْأَزْمَانُ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جائز ہے کہ اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو (نہ بعینہ اسی چیز میں نہ دوسرے چیز میں) جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہ ہوگا۔ جیسے وہ ساکن نہ ہوگا۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہم کو مضر نہیں ہے اس کے کہ اس کے اندر مدعی (حدوث اعیان) کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے علاوہ ازیں گفتگو ان اجسام میں ہے کہ جن میں اکوان متعدد ہوں اور جن پر اعصار اور زمانے نئے نئے گزر چکے ہوں۔

قوله فَإِنْ قِيلَ يَجُوزُ أَنْ لَا يَكُونَ مَسْبُوقًا الْخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: آپ نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں، ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں کہ جو نہ متحرک ہیں اور نہ ہی ساکن ہیں جیسا کہ وہ جسم جو ابھی ابھی پیدا ہوا ہے جس آن میں اس کا وجود ہوا ہے اس آن سے پہلے وہ کسی چیز و مکان میں نہ تھا بلکہ معدوم تھا تو وہ نہ متحرک ہے اور نہ ہی ساکن ہے اس لئے کہ نہ اس کے دو مکان ہیں جس کی وجہ سے وہ متحرک کہلاتا اور نہ ہی ایک مکان میں اس پر دو آن گزر رہے ہیں (سابق و لاحق) جس کی وجہ سے وہ ساکن کہلاتا۔ تو معلوم ہوا کہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو حرکت اور سکون سے خالی ہیں لہذا تمام اعیان کے بارے میں یہ حکم جاری کر دینا کہ وہ حرکت و سکون سے خالی نہیں درست نہیں ہے۔

جواب: آپ کا یہ اعتراض ہمارے مدعی کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تو آپ نے خود ہمارے دعویٰ کو مان لیا کہ اعیان حادث ہیں کیونکہ جس آن میں عین (یعنی جسم) پیدا ہوا ہے اس آن سے قبل وہ عین معدوم تھا اور ماقبل میں یہ

بات گزر چکی ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہو یعنی وہ معدوم ہو تو وہ حادث ہوا کرتا ہے لہذا وہ عین حادث ہوا۔ شارحؒ نے جواب کی وضاحت نہیں فرمائی کیونکہ یہ اعتراض مقصد میں مغل نہیں ہے تاہم ہم نے اس کی وضاحت کر دی۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ جیسا کہ شارحؒ فرماتے ہیں ہمارا موضوع سخن وہ اعیان (اجسام) ہیں جن پر سابق و مسبوق متعدد ”اکوان“ گزر چکے ہوں جس کی دوصورتیں ہیں یا تو کون مسبوق اسی حیثیت و مکان میں ہوگا کہ جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا پھر کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے۔ حرکت و سکون دونوں حادث ہیں تو ثابت ہوا کہ اعیان (اجسام) حدوث سے خالی نہیں ہیں۔

وَأَمَّا حُلُوُّهُمَا فَلَا تَهْمَا مِنَ الْأَعْرَاضِ وَهِيَ غَيْرُ بَاقِيَةٍ۔

ترجمہ: اور بہر حال ان دونوں (حرکت و سکون) کا حدوث۔ پس اس لئے کہ یہ دونوں اعراض میں سے ہیں اور وہ اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں۔

قولہ واما حدوثہما فلا تہما الخ یہ ”حدوثہما“ صغریٰ کی دلیل کا دوسرا مقدمہ ہے اس دوسرے مقدمہ کی دلیل شارحؒ فلا تہما من الاعراض الخ سے بیان کر رہے ہیں کہ حرکت و سکون دونوں حادث ہیں اس لئے کہ یہ دونوں عرض ہیں اور عرض میں بقاء نہیں ہے اور جس میں بقاء نہ ہو وہ حادث ہوتا ہے لہذا حرکت و سکون دونوں حادث ہیں۔ صغریٰ کی دلیل کے دونوں مقدمے ثابت ہو چکے، صغریٰ کی دلیل کا پہلا مقدمہ ”فلا تہما لا تخلو عن الحركة والسکون“ ہے جس کی دلیل شارحؒ نے اپنے قول ”فلان الجسم او الجوهر لا یخلو عن الکون فی حیث“ سے بیان کی ہے اور صغریٰ کی دلیل کا دوسرا مقدمہ ”وہما حادثان“ ہے جس کی دلیل شارحؒ نے اپنے قول ”فلا تہما من الاعراض وھی غیر باقیہ“ سے بیان کی ہے۔ جب دونوں مقدمے ثابت ہو چکے یعنی الاعیان لا تخلو عن الحركة و السکون، وہما حادثان۔ تو نتیجہ یہ نکلا ”الاعیان لا تخلو عن الحوادث“ البتہ شکل اول کا کبریٰ باقی رہ گیا ہے جس کو شارحؒ آنے والی عبارت ”فلان مالا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل الخ“ سے بیان کریں گے۔ فانتظروا۔

وَلَا تَمَاهِيَةَ الْحَرَكَةِ لِمَا فِيهَا مِنْ اِنْتِقَالٍ حَالٍ اِلَى حَالٍ تَقْتَضِي الْمَسْبُوقِيَّةَ بِالْغَيْرِ وَالْاَزَلِيَّةَ تَنَافِيَهَا وَلَا تَمَاهِيَةَ كُلِّ حَرَكَةٍ فَهِيَ عَلَى التَّقْضِي وَعَدَمِ الْاَسْفَرِّارِ وَكُلُّ سُكُونٍ فَهُوَ جَائِزُ الزَّوَالِ لِأَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلْحَرَكَةِ بِالضَّرُورَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ مَا يَجُوزُ عَنْهُ يَمْتَنِعُ عَنْهُ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت بوجہ اس کے کہ اس کے اندر ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال ہے جو مسبوقیت بالغیر کا تقاضا کرتی ہے اور ازلیت اس (مضبوطیت بالغیر) کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت پس وہ ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے پر ہے اور ہر سکون پس وہ جائز الزوال (یعنی ممکن الزوال) ہے اس لئے کہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت

کی قابلیت رکھنے والا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا عدم جائز ہے اس کا قدیم ہونا ممتنع ہے۔

قولہ ولان ماهية الحركة الخ یہاں سے شارح حرکت و سکون کے حادث ہونے پر مزید گفتگو فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حرکت و سکون چند وجوہ کی بناء پر حادث ہیں۔ (۱) حرکت و سکون اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض حادث ہیں پیدا ہوتے ہی قائم ہو جاتے ہیں باقی نہیں رہتے۔ (۲) حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حالت مثلاً یعنی سرعت سے دوسری حالت یعنی بطوت کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ ہوگی اس سے پہلے والے آن میں وہ دوسری حالت کے ساتھ ہوگی تو حرکت بحالت اولیٰ سابق اور حرکت بحالت ثانیہ مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہوا کرتی ہے۔ لہذا حرکت حادث ہے (۳) حرکت کو ہر وقت زوال کا خطرہ رہتا ہے اور جس کا یہ حال ہو وہ حادث ہوتا ہے اور رہا سکون وہ بھی حادث ہے اس لئے کہ وہ ممکن الزوال ہے یعنی وہ زوال کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے اور حرکت و سکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کے عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے، حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہوگا اور ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہوا کرتا ہے اور معدوم چیز کا قدیم ہونا محال ہے۔ لہذا سکون بھی حادث ہے۔

وَأَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَّةُ فَلِأَنَّ مَا لَا يَخْلُو عَنِ الْحَوَادِثِ لَوْ كُنَتْ فِي الْأَزَلِ لَزِمَ كُبُوثُ الْحَوَادِثِ فِي الْأَزَلِ وَهُوَ مَبْحَلٌ۔

ترجمہ: اور بہر حال دوسرا مقدمہ پس اس لئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

قولہ واما المقدمة الثانية الخ یہاں سے شارح قیاس کا دوسرا مقدمہ یعنی کبریٰ کی دلیل پیش فرما رہے ہیں۔ کبریٰ یہ تھا ”وکل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث“ اس پر دلیل یہ ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے اس لئے کہ اگر وہ حادث نہ ہو بلکہ ازل میں ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہوں گے اور حوادث کا ازل میں ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور عدم اور ازل میں منافات ہے۔ تو لہذا کبریٰ ثابت ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے، تو نتیجہ یہ نکلا کہ تمام اعیان حادث ہیں۔ جب اعیان و اعراض حادث ٹھہرے تو مجموعہ یعنی ”عالم“ بھی حادث ہوگا۔

وَلِهَذَا ابْتَحَثَ الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى انْحِصَارِ الْأَعْيَانِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَجْسَامِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ وَجُودُ مُمَكِّنٍ يَقُومُ بِذَاتِهِ وَلَا يَكُنُّ مُتَحَيِّزًا أَصْلًا كَالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ الْمُجَرَّدَةِ الَّتِي يَقُولُ بِهَا الْفَلَسَافَةُ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُطْلَى خُلُوتٌ مَا كُنَتْ وَجُودُهُ مِنَ الْمُمَكِّنَاتِ وَهُوَ الْأَعْيَانُ الْمُتَحَيِّزَةُ وَالْأَعْرَاضُ لِأَنَّ إِدْلَةَ وَجُودِ الْمُجَرَّدَاتِ غَيْرُ تَامَّةٍ عَلَى مَا بَيَّنَّ فِي الْمُطَوَّلَاتِ۔

ترجمہ: اور یہاں چند بحثیں ہیں پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر و اجسام میں منحصر ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور (نہ اس بات پر کوئی دلیل ہے) کہ ایسے ممکن کا وجود ممکن ہے کہ جو بذات خود قائم ہو اور وہ بالکل متمیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ، کہ جس کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ (ہمارا) مدعی ان چیزوں کا حدوث ہے ممکنات میں سے کہ جن کا وجود ثابت ہے اور وہ اعیان متمیزہ اور اعراض ہیں، اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں اس طریقہ پر کہ جو مطولات میں بیان کیا گیا ہے۔

قولہ وھننا ابھات الاول انه لا دلیل الخ ابھات، بحث کی جمع ہے اور بحث کہتے ہیں مٹی کے نیچے یا کسی اور جگہ شئی کو طلب کرنا۔ اس عبارت میں شارح پہلی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں کہ جس میں فریق مخالف کی جانب سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر کیا ہے۔

اعتراض: آپ نے جو اعیان کو اجسام اور جواہر (صرف دو) میں منحصر کیا ہے اس انحصار پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو مگر متمیز نہ ہو۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض ایسے بھی ممکنات ہیں جو قائم بالذات ہونے کی بناء پر عین ہیں اور متمیز نہ ہونے کی بناء پر نہ وہ جسم ہیں اور نہ ہی جو ہر فرد یعنی جزء لائتجزئی ہیں جیسے عقول عشرہ اور نفوس مجردہ۔ یہ قائم بالذات ہونے کی بناء پر عین ہیں اور متمیز اور قابل اشارہ حیہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم ہیں اور نہ ہی جو ہر فرد (جزء لائتجزئی) ہیں، تو معلوم ہوا کہ اعیان، اجسام و جواہر کے علاوہ اور بھی ہیں، تو آپ کا دو میں انحصار کرنا اس وقت درست ہوتا کہ جب آپ مجردات کے وجود کا ابطال کر چکے ہوتے۔

جواب: ہمارا مدعی تو حید باری و صفات باری کو ثابت کرنا ہے اور اس مقصد کے لئے صرف ان ممکنات کے حدوث کو ثابت کرنا کافی ہے کہ جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیان متمیزہ اور اعراض ہیں۔ رہا عقول عشرہ اور نفوس مجردہ کے ثبوت کا مسئلہ وہ ہمارے نزدیک ثابت ہی نہیں اور حکماء (فلاسفہ) نے ان کے وجود پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ناقص ہیں اور اسلامی قواعد کے خلاف ہیں جیسا کہ ان دلائل کا ناقص ہونا اور اسلامی قواعد کے خلاف ہونا بڑی کتب میں واضح کیا گیا ہے۔

الْقَائِمَةُ عَلَى خُلُوتٍ جَمِيعِ الْأَعْرَاضِ إِذْ مِنْهَا لَا يُتْرَكُ بِالْمُشَاهَدَةِ خُلُوتُهُ، وَلَا خُلُوتُ أَضْدَادِهِ كَالْأَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمَوَاتِ مِنَ الْأَصْوَاءِ وَالْأَشْكَالِ وَالْأُمُحْدَاذَاتِ وَالْجَوَابِ أَنْ هَذَا غَيْرُ مُوَحِّلٍ بِالْفَرْضِ لِأَنَّ خُلُوتَ الْأَعْيَانِ يَسْتَدْعِي خُلُوتَ الْأَعْرَاضِ ضَرُورَةً أَنَّهُ لَا تَقُومُ إِلَّا بِهَا۔

ترجمہ: دوسری بحث (دوسرا اعتراض) یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دال نہیں ہے اس لئے کہ اعراض میں سے بعض وہ ہیں کہ جن کا حادث ہونا نہ مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی ان کے اضداد کا حادث ہونا (معلوم ہوتا ہے) جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنیاں اور شکلیں اور امتدادات (یعنی ابعاد و ملاح)

اور جواب یہ ہے کہ یہ غرض کے اندر نقل نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مقتضی ہے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ اعراض قائم نہیں ہوتے مگر اعیان کے ساتھ۔

قوله العالی ان ما ذکر لایدل علی حدوث الخ یہ دوسری بحث ہے اس کے اندر بھی شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں یہ اعتراض حدوث اعراض کی اس دلیل پر ہے کہ جس کو شارح نے اپنے قول ”اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ“ سے بیان کیا ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا تھا کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے اور بعض کا دلیل سے ثابت ہے اور وہ دلیل عدم کا طاری ہونا ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ بعض اعراض ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ ہی دلیل سے۔ مثلاً وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی شکلیں اور ان کا طول و عرض، غمق اور روشنیاں وغیرہ یہ سب اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں نہ ان کا حدوث مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی ان کی اعداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہے۔ لہذا تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہ ہونا ہمارے مقصد میں نقل نہیں ہے کہ تمام اعراض حادث ہیں۔ اس لئے کہ آسمان از قبیل اعیان ہیں اور ہم ماقبل میں اعیان کا حدوث ثابت کر چکے ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ اعراض کا قیام اعیان ہی کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ اُس سے لگ کر ہی موجود ہوتے ہیں تو جب اعیان کا حدوث ثابت ہو گیا تو اعراض کا حدوث خود بخود ثابت ہو گیا کیونکہ اعراض بغیر اعیان کے قائم ہی نہیں ہو سکتے فلا اشکال۔

الثَّلَاثُ أَنَّ الْأَزَلَ لَيْسَ عِبَارَةً عَنْ حَالَةٍ مَخْصُوصَةٍ حَتَّى يَكْزِمَ مِنْ وُجُودِ الْجَسْمِ فِيهَا وَوُجُودِ الْحَوَادِثِ بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ عِلْمِ الْأَوَّلِيَّةِ أَوْ عَنْ اسْتِمْرَارِ الْوُجُودِ فِي أَرْوَاقٍ مُفَكَّرَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِي جَلَبِ الْمَاضِي وَمَعْنَى الْأَوَّلِيَّةِ الْحَرَكَاتِ الْحَادِثَةِ مِنْ حَرَكَاتٍ إِلَّا وَكَلَّهَا حَرَكَةٌ أُخْرَى لَا إِلَى بَدَايَةٍ وَهَذَا هُوَ مَلْعَبُ الْفَلَسَفَةِ وَهُمْ يُسَلِّمُونَ أَنَّ لَأَشْيَاءَ مِنْ حَزَائِنَاتِ الْحَرَكَاتِ بِقَدِيمٍ وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي الْحَرَكَاتِ الْمُطْلَقَةِ وَالْجَوَابُ أَنَّ لَا وُجُودَ لِلْمُطْلَقِ إِلَّا فِي ضَمَنِ الْحَزَائِنَةِ فَلَا يُتَصَوَّرُ قَدِيمُ الْمُطْلَقِ مَعَ خُلُوتٍ كُلِّ مِنَ الْجَزَائِيَّاتِ۔

ترجمہ: تیسری بحث (تیسرا اعتراض) یہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے یہاں تک کہ لازم آئے اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا موجود ہونا، بلکہ ازل سے مراد اولیت کا نہ ہونا (یعنی ابتداء کا نہ ہونا) ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے۔ اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کا معنی (مطلب) یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور (ان کی) بات (قدیم ہونے کی) وہ صرف مطلق

حرکت کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں ہے مگر جزئی کے ضمن میں۔ لہذا ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن خالوة مخصوصة الخ یہ تیسرا اعتراض حدوث اعیان کے کبریٰ ”وکل مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث“ کی دلیل شارح کے قول ”لا مالا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزوم ثبوت الحادث فی الازل“ پر ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کبریٰ پر جو دلیل پیش کی ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ ازل اگر کسی مخصوص حالت کا نام ہوتا تو پھر آپ کا یہ استدلال صحیح ہوتا حالانکہ ازل کسی مخصوص حالت یا مخصوص مکان و زمان کا نام نہیں ہے کہ جس کے اندر جسم کے پائے جانے سے ان حوادث کا بھی پایا جانا لازم آتا کہ جن حوادث سے جسم خالی نہیں، بلکہ کسی چیز کے ازل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتدا نہ ہو یا پھر ازلیت سے مراد جانب ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا ہمیشہ ہونا ہے اور کبھی بھی معدوم نہ ہونا ہے۔ تو اس میں کیا محال لازم آتا ہے کہ کسی حادثہ کی ابتدا کا سراغ نہ ملے اگرچہ جزئیات کے اعتبار سے نہ سہی۔ انواع کے اعتبار سے ہی سہی اور فلاسفہ بھی جو حرکت کو ”ازلی“ مانتے ہیں وہ جزئیات کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے ازلی مانتے ہیں یعنی وہ کہتے ہیں کہ ہر حرکت جزئی طور پر تو حادث ہے مگر ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت ”لا الی البدایہ“ موجود ہے۔ تو خلاصہ یہ ہے کہ ہم مطلق حرکت کو ازلی کہتے ہیں نہ کہ ہر جزئی کو تو پھر اس میں کیا اشکال ہے جبکہ گفتگو بھی مطلق حرکت کے بارے میں ہو رہی ہے۔

جواب: مطلق کا وجود بغیر مقید کے نہیں ہو سکتا کیونکہ جس طرح کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد و جزئیات کے ضمن میں پائی جاتی ہے مثلاً انسان ایک کلی ہے قطع نظر اپنے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ کے خارج میں موجود نہیں ہو سکتی بلکہ جب بھی انسان خارج میں موجود ہوگا تو زید، عمرو، بکر وغیرہ کی شکل میں ہوگا بعینہ اسی طرح مطلق حرکت ایک کلی ہے اس کا وجود بھی حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں جس کے قائل تم بھی ہو۔ پس جو حرکت مطلقہ (یعنی کلی) ان حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں ہے وہ بھی حادث ہوگی۔ یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ ہر حرکت جزئیہ کو تو حادث مانا جائے اور حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلقہ کو قدیم مانا جائے یہ تو اصل کے خلاف بات ہے۔

الرَّابِعُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ جِسْمٍ فِي حَيِّزٍ لَزِمَ عَدَمُ تَنَاهِي الْأَجْسَامِ لِأَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِي الْمُمَاسِّ لِلْسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِيِّ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْحَيِّزَ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهُّمُ الَّذِي يَشْغَلُهُ الْجِسْمُ وَكَفُّهُ فِيهِ أَبْعَادُهُ۔

ترجمہ: چوتھی بحث (چوتھا اعتراض) یہ ہے کہ اگر ہر جسم خیز میں ہوگا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ خیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم مخوی کی سطح ظاہری سے متصل ہوتی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ خیز متکلمین کے نزدیک وہ موہوم خلاء ہے جو جسم کو ہر کرتا ہے اور اس کے اندر جسم کے ابعاد ثلاثہ (یعنی طول، عرض اور عمق) نفوذ و سرایت کرتے ہیں۔

قولہ الرابع انه لو كان كل جسم في حيز الخ یہ چوتھی بحث ہے اس میں بھی حسب سابق ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ اعتراض حدوث اعیان کی دلیل ”فلان الجسم لا يخلو عن الكون في حيز الخ“ پر ہے کہ اگر آپ کی اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ ہر جسم کا خیز میں ہونا ضروری ہے تو اس صورت میں اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ خیز جسم حاوی کی سطح باطنی کو کہتے ہیں کہ جو جسم مخوی کی سطح ظاہری سے ملی ہوئی ہے اور چونکہ خیز وہ خود جسم ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا تو اس جسم کے لئے بھی دوسرا خیز چاہئے اور وہ بھی جسم ہے تو اس کے لئے تیسرا خیز چاہئے علیٰ هذا القياس یہ سلسلہ لا الہی نہایہ چلتا رہے گا جس سے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے، متکلمین بھی اجسام کا غیر متناہی ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

جواب: آپ نے اپنی اصطلاح کے مطابق اعتراض کیا ہے جو متکلمین پر حجت نہیں ہے۔ اگر متکلمین بھی خیز کی وہ تعریف کرتے جو آپ نے کی ہے پھر تو آپ کا اعتراض درست تھا مگر متکلمین نے خیز کی یہ تعریف کی ہے کہ ہر جسم کا خیز وہ موہوم خلاء ہے کہ جس کو جسم ہر کرتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) نفوذ و سرایت کرتے ہیں، اس تعریف کو مد نظر رکھتے ہوئے اعتراض کرتے تو آپ کا اعتراض درست ہوتا مگر اس تعریف پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ موہوم خلاء جسم نہیں ہے کہ اعتراض وارد ہو۔

وَلَمَّا بُدِّتْ أَنَّ الْعَالَمَ مُحَدَّثٌ وَ مَعْلُومٌ أَنَّ الْمُحَدَّثَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مُحَدَّثٍ ضَرُورَةً مُتَوَاتِرَةً تَرْجِّحُ أَحَدَ طَرَفَيْ الْمُمُمْكِنَيْنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ بُدِّتْ أَنَّ لَهُ مُحَدَّثًا۔

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم محدث ہے اور (یہ بات) معلوم ہے کہ محدث کے لئے کسی محدث کا ہونا ضروری ہے ممکن کی دونوں طرفوں (وجود، عدم) میں سے ایک طرف کی ترجیح کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے بغیر مرجح کے، تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کے لئے محدث ہے۔

قولہ ولما بُدِّتْ ان العالم محدث و معلوم ان العالم محدث الخ اس عبارت میں شارحؒ آنے والی عبارت کے لئے تمہید بیان کر رہے ہیں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دلائل سے عالم کا حادث و محدث ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ

محدث بغیر محدث کے ہو ہی نہیں سکتا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ کیونکہ عالم ممکن ہے اور ہر ممکن کی دونوں طرفیں یعنی وجود اور عدم، مساوی ہوتی ہیں کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے مرجح کی ضرورت ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور مرجح اللہ تعالیٰ ہیں اور اسی کو محدث کہا گیا ہے۔ لہذا اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم کے لئے کوئی محدث ضرور ہے (وہ اللہ تعالیٰ ہیں) اب آگے ماقبلا محدث کو بیان فرمائیں گے۔

وَالْمُحْدَثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى أَيْ الذَّاتُ الْوَاجِبُ الْوُجُودُ الَّذِي يَكُونُ وَجُودُهُ مِنْ ذَاتِهِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ أَصْلًا إِذْ لَوْ كَانَ جَائِزًا الْوُجُودَ لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ فَلَمْ يَصْلُحْ مُحْدَثًا لِلْعَالَمِ وَمَبْدَأًا لَهُ، مَعَ أَنَّ الْعَالَمَ اسْمٌ لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ عَلَمًا عَلَى وَجُودِهِ۔

ترجمہ: اور عالم کا محدث اللہ تعالیٰ ہیں یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے کہ جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ (اپنے وجود میں) کسی شے کا بالکل محتاج نہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ (محدث عالم) ممکن الوجود ہوتا تو من جملہ عالم کے ہوتا۔ پھر وہ عالم کا محدث اور عالم کی علت نہ بن سکتا، باوجودیکہ عالم نام ہے اس چیز کا جو اپنے مبدا کے وجود پر علامت بننے کی صلاحیت رکھے۔

قولہ والمحدث للعالم هو الله تعالى اى الذات الخ اور شارحؒ کی بیان کردہ تمہید سے یہ بات ثابت ہو گئی تھی کہ محدث عالم یعنی صانع عالم کا موجود ہے اب اس عبارت میں ماقبلا اس صانع عالم کا تعین کر رہے ہیں کہ وہ صانع عالم، اللہ تعالیٰ ہیں یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے کہ جس کا وجود اصلی اور خانہ زاد ہے یعنی اس کا وجود کسی کا مرہون منت نہیں اور نہ ہی کسی سے مستعار ہے اس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔

”الذی یکون الخ“ اور ”لا یحتاج الی شئ اصلاً“ یہ واجب الوجود کی صفت موضحہ ہے جو واجب الوجود کے معنی کی وضاحت و تفسیر کر رہی ہے۔

”اذ لو کان جائز الوجود الخ“ سے شارحؒ صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل پیش کر رہے ہیں۔

دلیل: اگر صانع عالم، واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو پھر دو خیالیں لازم آئیں گی۔ (۱) اگر صانع عالم، واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اس صورت میں صانع، عالم میں داخل ہو جائے گا اور وہ عالم کا صانع اور اس کی علت نہیں بن سکے گا اور اگر اس کو صانع اور علت بنا دیا جائے تو اس صورت میں خود اپنی ذات کا صانع اور علت ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ عالم میں وہ (صانع) خود داخل ہے۔ (۲) عالم اس کو کہتے ہیں جو صانع کے وجود پر علامت ہو۔ اگر صانع واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو عالم میں داخل ہو جانے کے سبب اپنی ذات کے وجود پر خود علامت بنے گا اور اپنی ذات کے وجود پر خود علامت بننا یہ محال ہے۔ تو ان دو خیالیوں کے سبب صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے۔ لہذا صانع کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا اور

یہی ہمارا مدعی ہے۔

وَقَرِيبٌ مِنْ هَذَا مَا يُقَالُ إِنَّ مَبْدَأَ الْمُمَكِّنَاتِ بِاسْرِهَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونُ وَاجِبًا إِذْ لَوْ كَانَ مُمَكِّنًا لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُمَكِّنَاتِ فَلَمْ يَكُنْ مَبْدَأً لَهَا۔

ترجمہ: اور قریب اس (مذکورہ دلیل) کے وہ دلیل ہے جو بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کا مبداء ضروری ہے کہ وہ (مبداء) واجب الوجود ہو اس لئے کہ اگر وہ ممکن ہو تو وہ ہوگا جملہ ممکنات میں سے، پھر وہ ممکنات کیلئے مبداء نہ رہیگا۔

قولہ: و قریب من هذا الخ سے شارح کی غرض ما قبل والی دلیل یعنی ”اذلوا كان جائز الوجود“ سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل دی گئی تھی اسکے قریب (واجب الوجود کے اثبات پر) یہاں سے دوسری دلیل کا ذکر ہے مطلب کے اعتبار سے دونوں دلیلوں کا حاصل ایک ہی ہے صرف الفاظ و عبارت کا فرق ہے۔

دلیل: عالم ممکنات میں سے ہے اگر عالم ممکنات کی علت بھی ممکن ہو تو وہ علت ممکنات میں داخل ہو جائیگی جسکی وجہ سے عالم ممکنات کا اپنے لئے علت بننا لازم آئیگا، اسی کو ”كون الشيء علة لنفسه“ کہتے ہیں جو کہ باطل ہے۔ نیز عالم ممکنات کا بغیر علت (صانع) کے ہونا لازم آئے گا، یہ بھی باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل، لہذا علت (صانع) کا ممکن ہونا باطل تو علت کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا یہی ہمارا مدعی ہے۔

وَقَدْ يَتَوَقَّعُ أَنَّ هَذَا دَلِيلٌ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ مِنْ غَيْرِ انْتِقَارٍ إِلَى ابْطَالِ التَّسْلُسِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَى أَحَدِ أَوَّلَةِ بَطْلَانِ التَّسْلُسِ وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ تَرْتَّبَ سِلْسِلَةُ الْمُمَكِّنَاتِ لَا إِلَى نِهَائِهِ لَأَحْتَاجَتْ إِلَى عِلَّةٍ وَهِيَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَفْسَهَا وَلَا بَعْضُهَا لَأَسْوَاحَالَةٍ كَوْنِ الشَّيْءِ عِلَّةً لِنَفْسِهِ وَلِإِخْلَافِهِ بَلْ خَارِجًا عَنْهَا فَيَكُونُ وَاجِبًا فَتَنْقَطِعُ السِّلْسِلَةُ۔

ترجمہ: اور کہی وہم کیا جاتا ہے کہ (مذکورہ) دلیل صانع کے وجود پر بطلان تسلسل کی طرف احتیاجی کے بغیر ہے حالانکہ اس طرح نہیں ہے بلکہ یہ (مذکورہ دلیل) بطلان تسلسل کے دلائل میں سے ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ (بطلان تسلسل کی دلیل) یہ ہے کہ اگر ممکنات کے سلسلہ کو ترتیب دیا جائے غیر متناہی طریقہ پر، تو (غیر متناہی ممکنات) محتاج ہونگے کسی علت کی طرف اور وہ جائز نہیں کہ خود وہ سلسلہ ممکنات ہو اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ (سلسلہ ممکنات غیر متناہی کا) بعض ہو بوجہ محال ہونا شئی کا اپنی ذات کے لئے علت ہونا اور اپنی علتوں کے لئے علت ہونا بلکہ وہ علت ان ممکنات سے خارج ہوگی پس (وہ علت) واجب الوجود ہوگی پس تسلسل ختم ہو جائے گا۔

قولہ: و قد يتوهم ان هذا دليل الخ، علامہ تفتازانی اس عبارت میں صاحب مواقف کے اس وہم کا ازالہ کر رہے ہیں جو انکو لاحق ہوا تھا کہ ”و قریب من هذا الخ“ سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ بطلان

تسلل پر موقوف نہیں ہے جبکہ واجب الوجود کے اثبات پر جتنے بھی مشہور دلائل دیئے گئے ہیں وہ سب بطلان تسلل پر موقوف ہیں مثلاً ایک دلیل یہ ہے کہ عالم ممکن ہے کوئی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی علت کا محتاج ہوتا ہے اب علت کیا ہے، عقلاً تین احتمال ہیں علت یا متمتع ہوگی یا ممکن یا واجب الوجود اول دو احتمال باطل ہیں۔ پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ متمتع معدوم کو کہتے ہیں جو وجود سے خالی ہوتا ہے اور جو چیز وجود سے خالی ہو وہ دوسری چیز کو وجود دینے کے لئے علت نہیں بن سکتی۔

دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر علت ممکن ہوگی تو وہ بھی اپنے وجود میں کسی اور علت کی محتاج ہوگی، وہ علت بھی اگر ممکن ہوگی تو وہ بھی اپنے وجود میں کسی اور علت کی محتاج ہوگی، علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ الیٰ مالانہیہ چلتا رہے گا یہی تسلل ہے اور تسلل باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا علت کا ممکن ہونا باطل، تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ علت واجب الوجود ہوگی، یہی ہمارا مدعی ہے۔

صاحب مواقف کہتے ہیں کہ دیکھئے یہاں بطلان تسلل لازم آیا مگر ماقبل والی دلیل ”وقریب من ہذا“ میں واجب الوجود کا اثبات تو ہو رہا ہے مگر تسلل لازم نہیں آ رہا جیسا کہ اس دلیل ”وقریب من ہذا“ کا حاصل یہ ہے کہ عالم ممکن ہے اگر اسکی علت و صانع ممکن ہو تو وہ علت (صانع) ممکنات میں داخل ہو جائیگی جسکی وجہ سے عالم ممکنات کا بغیر علت و صانع کے ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ نیز عالم ممکنات کا اپنے لئے علت و صانع ہونا لازم آئیگا یہ ”کون الشیء علۃ لنفسہ“ ہے یعنی ایک شئی کا اپنی ذات کے لئے علت بننا ہے جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا علت و صانع کا ممکن ہونا باطل، تو واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا، تو دیکھئے یہاں اس دلیل میں واجب الوجود کا اثبات تو ہو رہا ہے لیکن بطلان تسلل لازم نہیں آیا۔

لیکن شارح نے اس وہم کو غلط قرار دیتے ہوئے کہا کہ ”وقریب من ہذا الخ“ والی دلیل میں بھی بطلان تسلل کی طرف اشارہ ہو رہا ہے۔ وہ کیسے؟ اس سے قبل دو باتیں سمجھ لیں۔

(۱) تسلل کا معنی ہے کہ غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا، مرتب شکل میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر پہلی چیز اپنی بعد والی چیز کے لئے علت بنے مثلاً الف، باء، کے لئے علت اور باء، تاء، کے لئے اور تاء، ثاء، کے لئے علت وغیرہ ہے۔

(۲) کسی ممکن کو تمام ممکنات کی علت ماننے سے ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا لازم آئیگا، اس لئے کہ جو ممکن تمام ممکنات کی علت ہوگا وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا، اب اگر وہ علت بھی ممکن ہوگی تو وہ بھی علت کی محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس، یہ سلسلہ الیٰ مالانہیہ چلتا جائیگا یہی تسلل ہے، اب اس کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ جس کو علامہ تفتازانی

”وہو انه لو ترتب سلسلۃ الممكنات الخ“ سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر ممکنات غیر متناہیہ مرتب شکل میں موجود ہوں تو پھر اس میں دو احتمال ہیں یا اس مجموعہ ممکنات کی علت یا خود مجموعہ ہوگا یا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہیں۔ اول اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعہ ممکنات کی علت خود مجموعہ ہو تو ”کون الشیء علۃ لنفسہ“ کی خرابی لازم آئیگی جو کہ باطل ہے۔

دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مجموعہ کا بعض اگر علت ہو تو وہ خود (یعنی مجموعہ) بھی اس مجموعہ ممکنات میں داخل ہے تو اس صورت میں اپنی علت کیلئے علت کا ہونا لازم آئیگا، یہ بھی باطل ہے، مثلاً الف، باء، تاء، ثاء، الخ مجموعہ ممکنات ہے، اب اگر اس مجموعہ کی علت مثلاً الف ہو جو مجموعہ کا بعض ہے الف (علت) بھی ممکن ہو تو وہ علت کا محتاج ہوگا اب اگر اس کی علت مثلاً باء ہو تو الف کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئیگا، یہ بھی باطل ہے جو باطل کو سترزم ہو وہ خود باطل، لہذا علت کا ممکن ہونا باطل جب دونوں احتمال باطل ہو گئے تو ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہو گیا تو تسلسل باطل ہوا کیونکہ تسلسل ممکنات غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے کا نام ہے۔ لہذا علت کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا جو ممکنات سے خارج ہے اور کسی علت کا محتاج نہیں۔

وَمِنْ مَشْهُورِ الْأَدِلَّةِ بُرْهَانُ التَّطَبُّقِ وَهُوَ أَنَّ تَفَرُّضَ مِنَ الْمَعْلُولِ الْأَخِيرِ إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ جُمْلَةً وَمِمَّا قَبْلَهُ، بِوَاحِدٍ مَكَالًا إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ جُمْلَةً أُخْرَى ثُمَّ تُطَبَّقُ الْجُمْلَتَيْنِ بَانَ نَجْعَلُ الْأَوَّلَ مِنَ الْجُمْلَةِ الْأُولَى بِإِزَاءِ الْأَوَّلِ مِنَ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ وَالثَّانِي بِالثَّانِي وَهَلُمَّ جَوًّا فَإِنَّ كَانَ بِإِزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْأُولَى وَاحِدٌ مِّنَ الثَّانِيَةِ كَانَ النَّاقِصُ كَالزَّائِدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَقَدْ وَجِدَ فِي الْأُولَى مَا لَا يُوجَدُ بِإِزَائِهِ شَيْءٌ فِي الثَّانِيَةِ فَتَقْطَعُ الثَّانِيَةُ وَنَکَاهِي وَيَلْزَمُ مِنْهُ تَنَاهِي الْأُولَى لِأَنَّهَا لَا تَرْتَبِدُ عَلَى الثَّانِيَةِ إِلَّا بِقَدَرٍ مُّتَنَاهٍ وَالزَّائِدُ عَلَى الْمُتَنَاهِي بِقَدَرٍ مُّتَنَاهٍ يَكُونُ مُتَنَاهِيًا بِالضَّرُورَةِ۔

ترجمہ: اور (بطلان تسلسل کے) مشہور دلائل میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تو (اے مخاطب) فرض کرے معلول اخیر سے الی غیر نہایہ ایک مجموعہ اور اس سے پہلے بقدر واحد مثلاً الی غیر نہایہ دوسرا مجموعہ پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابلہ میں بناؤ اور (پہلے مجموعہ کے) جزء ثانی کو (دوسرے مجموعہ کے) جزء ثانی کے مقابلہ میں بناؤ اسی طرح (لا الی نہایہ) کرتے جاؤ پس اگر (مجموعہ) اولی کے ہر ایک جزء کے مقابلہ میں (مجموعہ) ثانیہ کا کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے مثل ہو جائیگا اور یہ محال ہے اور اگر (مجموعہ اولی کے ہر جزء کے مقابلہ میں مجموعہ ثانیہ میں جزء) نہیں پس تحقیق مجموعہ اولی میں ایسا جزء پایا گیا کہ جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ کا کوئی جزء نہیں پس مجموعہ ثانیہ ختم ہو گیا اور متناہی ہو گیا اور اس سے مجموعہ اولی کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ مجموعہ اولی مجموعہ ثانیہ پر

نہیں بڑھا ہوا مگر متناہی مقدار کے ساتھ اور جو متناہی پر متناہی مقدار کے ساتھ بڑھ جائے تو وہ بھی (یقیناً) متناہی ہوتا ہے۔

قوله من مشہور الادلة الخ شارحؒ مذکورہ عبارت میں بطلان تسلسل پر جو مشہور دلائل ہیں ان میں سے ایک دلیل برہان تطبیق ہے اس کو ذکر کر رہے ہیں۔

☆ اس سے قبل ایک تمہیدی بات سمجھ لیں کہ ماقبل میں تسلسل کا معنی بیان کیا تھا کہ غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر پہلی چیز اپنے مابعد کے لئے علت معدہ بنے، علت معدہ اس کو کہتے ہیں کہ جس کے موجود ہو کر معدوم ہونے کے ساتھ دوسری چیز کا وجود ہو مثلاً پرسوں کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو کل گزشتہ کا دن موجود ہوا پھر کل گزشتہ کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو آج کا دن موجود ہوا تو پرسوں گزشتہ کل گزشتہ کی علت ہے اور کل گزشتہ آج کے دن کی علت ہے اور آج کا دن جب تک موجود ہو کر معدوم نہ ہوگا تو آئندہ آنے والے دن کی علت نہ بنے گا اور اسی (آج کے دن) کو معلول اخیر کہتے ہیں۔

برہان تطبیق: ہم معلول اخیر یعنی آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف ایک سلسلہ غیر متناہی فرض کریں گے اور ایک دوسرا سلسلہ غیر متناہی بھی جانب ماضی کی طرف فرض کریں گے جو بقدر واحد سلسلہ اولیٰ سے کم ہوگا یعنی سلسلہ اولیٰ بقدر واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد اور کل ہوگا سلسلہ ثانیہ ناقص اور جزء ہوگا یعنی اس طرح:

لا الیٰ نہایہ نزوں / ترسوں / پرسوں / کل / آج / سلسلہ اولیٰ
لا الیٰ نہایہ نزوں / ترسوں / پرسوں / کل / سلسلہ ثانیہ

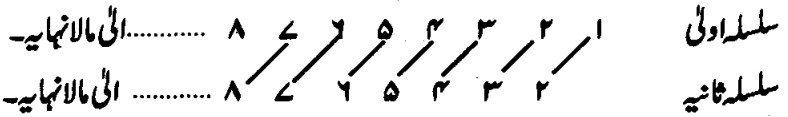
آج کی علت کل، کل کی علت پرسوں، پرسوں کی علت ترسوں، ترسوں کی علت نزوں ہے اٹھ دونوں میں تطبیق کی صورت یوں ہوگی کہ سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء لائیں گے، اب دو صورتیں ہوں گی یا تو سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء آئیگا یا نہیں، اگر آ رہا ہے تو پھر ناقص کا زائد کے برابر اور جزء کا کل کے برابر ہونا لازم آئیگا یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے سلسلہ اولیٰ کو بقدر واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد مانا ہے اور اگر سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء نہیں آتا تو سلسلہ ثانیہ رک گیا اور متناہی ہو گیا، تو اس صورت میں سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے، سلسلہ اولیٰ سلسلہ ثانیہ سے بقدر واحد یعنی صرف ایک فرد کے اعتبار سے زائد تھا اس لئے سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہو گیا یہ بھی خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا جس کا نام تسلسل ہے تو دونوں کے متناہی ہونے کی وجہ سے تسلسل باطل ہو گیا۔

وَهَذَا التَّطْبِيقُ إِنَّمَا يُمَكِّنُ فِيمَا دَخَلَ تَحْتَ الوجودِ دُونَ مَا هُوَ وَهُوَ مَحْضٌ فَلَانَّهُ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ
الْوَحْدِ فَلَا يَرُدُّ النَقْصُ بِمَرَاتِبِ الْعَدَدِ بَأَنَّهُ تَطْبِيقُ جُمْلَتَانِ أَحَدُهُمَا مِنَ الْوَاحِدِ لَا إِلَىٰ نَهَايَتِهِمَا مِنَ الْوَحْدِ

الْأُنْثَىٰ لَا إِلَىٰ يَهَابٍ وَلَا بِمَعْلُومَاتِ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَمَقْدُورَاتِهِ فَإِنَّ الْأَوَّلَىٰ أَكْثَرُ مِنَ الثَّانِيَةِ مَعَ لَاتَنَاهِيَمَا وَكَذَلِكَ لِأَنَّ مَعْنَىٰ لَاتَنَاهِي الْأَعْدَادِ وَالْمَعْلُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ أَنَّهَا لَانْتَهَىٰ إِلَىٰ حَدٍّ لَا يُتَصَوَّرُ لَوْفَهُ، آخِرُ لَا بِمَعْنَىٰ أَنَّ مَا لَا يَهَابُ لَهُ، يَدْخُلُ فِي الْوُجُودِ فَإِنَّهُ، مَحَالٌّ۔

ترجمہ: اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہے جو وجود (خارجی) کے اندر داخل ہوں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالصتاً وہی ہوں اس لئے کہ وہ (چیزیں) وہم کے منقطع (متناہی) ہونے سے منقطع (متناہی) ہو جائیں گی پس اعتراض مراہب عدد کے ساتھ وارد نہ ہوگا، بایں طور کہ دو جملوں کو آپس میں تطبیق دیا جائے کہ ایک ان میں سے واحد (ایک) سے شروع ہو کر غیر متناہی اور دوسرا اثنین (دو) سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ (تقص وارد ہوگا) معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے بارے میں اس لئے کہ اولیٰ (یعنی معلومات الہیہ) زیادہ ہیں مقدورات الہیہ سے باوجود اس کے کہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ (عدم نقص) اس لئے ہے کہ اعداد و معلومات اور مقدورات کے غیر متناہی ہونے کا معنی یہ ہے کہ کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر (عددی یا معلوم یا مقدور) کا تصور نہ کیا جاسکے، یہ معنی نہیں کہ غیر متناہی (اعداد یا معلومات اور مقدورات الہیہ) وجود (خارجی) میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ محال ہے۔

قولہ وھذا التطبیق الخ شارحؒ نے اس عبارت میں ایک اعتراض مقدور کا جواب دیا ہے جو برہان تطبیق پر کیا گیا ہے۔ **اعتراض:** اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد، معلومات اور مقدورات الہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا جو کہ اجماع کے خلاف ہے حالانکہ اعداد و معلومات و مقدورات الہیہ کا غیر متناہی ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ تینوں اشیاء کا متناہی ہونا اس وقت لازم آئیگا کہ جب برہان تطبیق ان میں جاری کی جائیگی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعداد کا ایک سلسلہ غیر متناہی واحد یعنی ایک کے عدد سے شروع کیا جائے اور دوسرا سلسلہ غیر متناہی اثنین یعنی دو سے شروع کیا جائے کہ سلسلہ اولیٰ بقدر واحد یعنی ایک عدد کے اعتبار سے سلسلہ ثانیہ سے زائد ہو اور سلسلہ ثانیہ ناقص ہو یعنی اس طرح:



اب دو صورتیں ہونگی: (۱) سلسلہ اولیٰ کے ہر عدد کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر عدد آئیگا یا نہیں، اگر آئے تو پھر ناقص (سلسلہ ثانیہ) کا زائد (سلسلہ اولیٰ) کے برابر ہونا لازم آئیگا یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ سلسلہ اولیٰ بقدر واحد یعنی ایک عدد کے اعتبار سے سلسلہ ثانیہ سے زائد مانا گیا تھا اور سلسلہ ثانیہ ناقص مانا گیا تھا۔ (۲) اگر سلسلہ اولیٰ کا ہر عدد سلسلہ ثانیہ کے ہر عدد کے مقابلہ میں نہ آئے تو پھر سلسلہ ثانیہ رک گیا یعنی متناہی ہو گیا اس کے متناہی ہونے سے سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے اور چونکہ سلسلہ اولیٰ متناہی

مقدار میں یعنی فقط ایک عدد کے اعتبار سے سلسلہ ثانیہ سے بڑھا ہوا تھا تو دونوں سلسلوں کا متناہی ہونا لازم آیا یہ بھی خلاف مفروض ہے کیونکہ دونوں غیر متناہی فرض کئے گئے تھے، یہ تو اجماع کے خلاف ہونا ثابت ہوا۔

اسی طرح معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ میں جب برہان تطبیق جاری ہوگی تو ان کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا، اس لئے کہ معلومات الہیہ، مقدورات الہیہ سے زائد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی جتنی بھی مقدورات ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں اور اس کی جتنی معلومات ہیں وہ سب اس کی قدرت کے تحت نہیں ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم تو ہے مگر اس کی قدرت کے تحت نہیں، کیونکہ کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی، کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ ہوتا ہے، تو اب اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات پر قادر ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے، اس سے اللہ تعالیٰ کے عدم کا امکان لازم آتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں ان کا عدم محال ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم تو ہے مگر مقدور نہیں۔

اسی طرح محالات اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر مقدور نہیں۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ معلومات الہیہ مقدورات الہیہ سے زائد ہیں۔ اب برہان تطبیق اس طرح جاری ہوگی کہ ایک سلسلہ معلومات کا غیر متناہیہ فرض کریں گے اور دوسرا سلسلہ مقدورات کا غیر متناہیہ فرض کریں گے، اب دو صورتیں ہوں گی یا سلسلہ اولیٰ کے ہر معلوم کے مقابل سلسلہ ثانیہ کا کوئی مقدور موجود ہوگا یا نہیں؟ اول صورت میں سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات کا (جو کہ ناقص ہے) سلسلہ اولیٰ یعنی معلومات کے (جو کہ زائد ہے) برابر ہونا لازم آئے گا، جو خلاف مفروض ہے، اور ثانی صورت میں سلسلہ ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا جس سے سلسلہ اولیٰ یعنی معلومات کا متناہی ہونا لازم آئے گا، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے، تو دونوں سلسلوں کا متناہی ہونا لازم آیا اور یہ اجماع کے خلاف ہے، لہذا آپ کی برہان تطبیق درست نہیں۔

جواب سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

تمہید: موجودات کی دو قسمیں ہیں: (۱) موجودات خارجیہ (۲) موجودات ذہنیہ

(۱) موجودات خارجیہ وہ ہیں کہ جو خارج میں موجود ہوں، موجودات ذہنی وہ ہیں کہ جو ذہن میں موجود ہوں پھر موجودات ذہنیہ ایک تو وہ ہیں جو فی الحقیقت ذہن میں موجود ہوں اور ان کا تصور بھی حقیقی ہو، دوسرا وہ کہ جن کا تصور فقط ذہن میں ہو حقیقت میں نہ ہو، یہ تصور محض وہی و فرضی کہلاتا ہے یہ تصور زیادہ دور اور دیر تک قائم بھی نہیں رہتا جیسا کہ آپ نے اپنے سامنے ایک قلم رکھا پھر اس کو دوسرا قلم فرض کیا پھر تیسرا، چوتھا اور پانچواں الخ فرض کیا خود سمجھیں کہ آپ کا یہ قائم کیا ہوا تصور کتنا دور جائیگا اور کتنی دیر تک قائم رہے گا، یقیناً موجودہ قلم کے علاوہ دوسرے قلموں کا تصور خالصتاً وہی ہے جو جلد ختم ہو جائیگا۔

جواب: برہان تطبیق صرف موجودات خارجیہ میں جاری ہو سکتی ہے امور وہمیہ میں نہیں، کیونکہ جو چیزیں محض وہی ہوں گی

ظاہر ہے کہ وہم ان چیزوں کا تصور ایک محدود و متعین وقت تک کر سکے گا اس کے بعد خود بخود اس کے تصور کا سلسلہ رک جائیگا اور متناہی ہو جائیگا علیحدہ سے اس کو باطل کرنے کیلئے اس میں برہان تطبیق جاری کرنے کی حاجت ہی نہ رہے گی۔ اسی طرح مراتب اعداد و معلومات الہیہ اور مقدرات الہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی کیونکہ برہان تطبیق اُن امور غیر متناہی میں جاری ہوتی ہے جو مرتب شکل میں بالفعل خارج میں موجود ہوں، آپ نے تینوں (اعداد، معلومات، مقدرات) کے غیر متناہی ہونے کا یہ معنی و مطلب سمجھ لیا ہے کہ مذکورہ تینوں کا کوئی ایسا وجود ہے جو مرتب شکل میں بالفعل خارج میں موجود ہے یہ معنی مراد لینا درست نہیں، بلکہ تینوں کے غیر متناہی ہونے کا معنی یہ ہے کہ تینوں کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جاسکے بلکہ اس کے اوپر بھی افراد کا امکان ہو، بعنوان دیگر اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ تینوں (اعداد، معلومات اور مقدرات) موجودات خارجیہ میں سے نہیں بلکہ امور ذہنیہ میں سے ہیں جبکہ برہان تطبیق صرف موجودات خارجیہ میں چلتی ہے، لہذا تینوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں۔

الْوَاحِدُ يَعْنِي أَنَّ صَلَاحَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَصْلُقَ مَقْهُوْمُهُ وَاجِبُ الوجودِ إِلَّا عَلَى ذَاتِهِ وَاحِدٌ وَالْمَشْهُورُ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ بَرَهَانُ التَّمَانِعِ الْمُشَارِكِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وَقَفَرِيْرُهُ، اللَّهُ لَوْ امْكَنَ الْإِهَانُ لَامْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانِعٌ بَأَن يُرِيدَا أَحَدُهُمَا حَرَكَةً وَيُرِيدَا الْآخَرُ سُكُونَهُ، لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا فِي نَفْسِهِ أَمْرٌ مُمَكِّنٌ وَكَذَلِكَ تَعَلَّقُ الْإِرَادَةُ بِكُلِّ مِنْهُمَا فِي نَفْسِهِ إِذْ لَا تَضَادَّ بَيْنَ إِرَادَتَيْنِ بَلْ بَيْنَ الْمُرَادَتَيْنِ وَحِ إِمَّا أَنْ يَحْصُلَ الْأَمْرَانِ فَيُجْتَمِعَ الضَّدَّانِ أَوْ لَا فَيَكْلُزَمَ عِجْزُ أَحَدِهِمَا وَهُوَ أَمَارَةُ الْخُلُوتِ وَالْإِمْكَانِ لِمَا فِيهِ مِنْ شَائِبَةِ الْإِحْيَا جِ فَالتَعَلُّدُ مُسْتَلْزِمٌ لَامْكَانِ التَّمَانِعِ الْمُسْتَلْزِمِ لِلْمَحَالِ فَيَكُونُ مَحَالًا۔

ترجمہ: (واجب الوجود) واحد ذات ہے یعنی عالم کا صالح ایک ہے اور یہ ممکن نہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم سچا آئے مگر ایک ہی ذات پر (صادق آتا ہے) اور مشہور اثبات توحید کے سلسلہ میں متکلمین کے درمیان وہ برہان تمناع (ٹکراؤ) ہے کہ جس کی طرف باری تعالیٰ کے فرمان ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے (کہ اگر کئی معبود ہوتے تو زمین و آسمان میں فساد ہوتا) اس (برہان تمناع) کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمناع بھی ممکن ہوگا یعنی ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہو گئے، بایں طور کہ ایک ان میں سے زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا (خدا) اس کے سکون کا (ارادہ کرے) اس لئے کہ ہر ایک یعنی حرکت و سکون بذاتہ امر ممکن ہے اور اسی طرح ہر ایک (حرکت و سکون) کے ساتھ بذاتہ (دونوں خداؤں کے) ارادہ کا تعلق بھی (ممکن) ہے اس لئے کہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اُس وقت یا تو دونوں چیزیں (حرکت و سکون) حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئیگا یا (دونوں چیزیں حاصل) نہ ہوگی (بلکہ ایک چیز حاصل ہوگی) پس ان

میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور یہ حادث اور ممکن ہونے کی علامت ہے اس لئے کہ اس میں احتیاجی کا شائبہ ہے پس تعدد (صانع) مستلزم ہے امکان تمناع کو جو محال کو مستلزم ہے، لہذا یہ (تعدد صانع) ہی محال ہوگا۔

قولہ الواحد الخ ماتن یہاں سے صفات کا سلسلہ شروع فرما رہے ہیں کہ جب صانع عالم کا اللہ اور واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا، اب اس کی صفت واحد (یکتا) ہونے کو ثابت کر رہے ہیں۔ کہ ذات باری یکتا ہے اس کا کوئی شریک نہیں نہ ذات میں، نہ صفات میں اور نہ افعال میں۔

”یعنی ان الصانع“ سے ”والمشهور فی ذالک“ تک شارح نے واحد کا معنی بیان کیا ہے ”والمشهور فی ذالک“ سے آخر عبارت تک اثبات توحید کے سلسلہ میں متکلمین کے یہاں مشہور دلیل یعنی برہان تمناع کو بیان کیا ہے۔

شیخ ابوالحسن الاشعرئی نے واحد کا معنی بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں مگر ابوالعباس القلانسی نے اس کا انکار کیا ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا معدودات میں داخل ہونا لازم آئیگا کیونکہ ہر عدد متناہی ہوتا ہے، تو اس سے معدود کا متناہی ہونا ثابت ہوگا تو باری تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا مگر یہ انکار درست نہیں کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کو غیر متناہی کہنے کا مطلب یہ ہو کہ اس کیلئے بے شمار کثرت ثابت ہے تو یہ واضح شرک ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو معدودات میں داخل کرنا بے ادبی ہے، اسی وجہ سے ابوالحسن الاشعرئی کے کلام کی توجیہ یہ ہوگی کہ ان کا مقصد باری تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے جزیئی حقیقی مراد لینا ہے نہ کہ واحد بالنوع یا واحد بالجس کہ جس کے نیچے افراد کثیرہ ہوتے ہیں بعض حضرات نے واحد کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ صفت وجوب میں اس کا کوئی شریک نہیں۔

”یعنی ان الصانع الخ“ ما قبل میں ماتن نے ”والمحدث للعالم هو الله تعالى“ کی عبارت ذکر کی تھی کہ صانع عالم وہ اللہ تعالیٰ ہیں پھر شارح نے اس (اللہ تعالیٰ) کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی تھی، پھر ماتن نے اللہ تعالیٰ کو صفت واحدہ کے ساتھ متصف کیا تو یہ (اللہ تعالیٰ کو واحد ہونے کے ساتھ متصف کرنا) ذات واجب الوجود کو واحد کے ساتھ متصف کرنا ہوا، تو شارح ”ولا یمكن الخ“ سے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم اگرچہ کلی ہے (مفہوم کے بارے میں عقل یہ فیصلہ کرے کہ یہ کثیرین پر صادق آسکتا ہے) مگر اس کا مصداق صرف ذات باری تعالیٰ ہے کسی اور مفہوم پر یہ صادق نہیں آتا اور نہ ہی اس کا امکان ہے۔

برہان تمناع کی تعریف: اثبات توحید کے لئے منکرین توحید کے سامنے جو تقریر پیش کی جاتی ہے اس میں ایک خاص قسم کا روکنا و مخالفت کرنا دکھایا گیا ہے اس لئے اس کا نام برہان تمناع رکھا گیا ہے۔

باری تعالیٰ کے فرمان ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ میں بھی برہان تمناع کی طرف اشارہ ہے جو قیاس استثنائی

کی شکل میں ہے، ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهًا إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ میں تالی کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نقیض ہوگا۔ اسی طرح ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهًا إِلَّا اللَّهُ“ مقدم ہے اور ”لفسدتا“ تالی ہے، ”لكنهما لم تفسدا“ (تالی کی نقیض کا استثناء ہے) ”فلم يكن فيهما الهة الا الله“ (نتیجہ نقیض مقدم ہے)۔

قولہ: و تقریر یہاں سے شارح برہان تمانح کو ذکر کر رہے ہیں کہ اگر دو خداؤں کا وجود ممکن ہو تو عادتاً تمانح ہوگا یعنی وہ ایک دوسرے کی مخالفت کریں گے مثلاً ایک جس وقت زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے حرکت و سکون دونوں ممکن ہیں کیونکہ زید جسم ہے ہر جسم میں حرکت و سکون ممکن ہوتے ہیں اور ہر ایک صانع کا (حرکت و سکون میں سے) ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے دونوں کے ارادوں میں کوئی تضاد نہیں، ہاں البتہ دونوں ارادوں کو مراد لینے میں تضاد ہے کہ ایک خدا نے جس وقت زید کی حرکت کا ارادہ کیا اسی وقت میں دوسرے خدا نے زید کے سکون کا ارادہ کیا، اب تین صورتیں ہوں گی۔

(۱) دونوں کی مراد پوری ہوگی یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال۔ لہذا دونوں کی مراد کا پورا ہونا محال ہے۔

(۲) کسی کی مراد پوری نہ ہو تو یہ ارتقا ضدین ہے جو کہ محال ہے جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے لہذا کسی کی مراد کا پورا نہ ہونا بھی محال ہے۔

(۳) ایک کی مراد پوری ہو دوسرے کی نہ ہو جسکی مراد پوری نہ ہو تو وہ عاجز ہوا اور عاجز حادث ہوتا ہے اور حادث ہونا ممکن کی علامت ہے اور ممکن محتاج ہوتا ہے اور محتاج صانع نہیں ہو سکتا، لہذا ایک صانع عالم ہو اور دونوں کا صانع ہونا باطل ہو گیا۔

هَذَا تَفْصِيلُ مَا يُقَالُ إِنَّ أَحَدَهُمَا إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى مُخَالَفَةِ الْآخَرِ لَزِمَ عَجْزُهُ، وَإِنْ قَدَرَ لَزِمَ عَجْزُ الْآخَرِ۔

ترجمہ: یہ (برہان تمانح جو وضاحت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے) تفصیل ہے اس کی جو (اجمال کیساتھ) بیان کیا گیا ہے کہ دونوں خداؤں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور اگر قادر ہو تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

قولہ: هَذَا تَفْصِيلُ الْغَايَةِ الْخَارِجَةِ غُرُضُ مَذْكُورِهِ عِبَارَتِ فِي بَرَاهِنِ تَمَانَحِ كَيْفَ بَيَانِ كَرْنَاهِ۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ما قبل میں جو میں نے برہان تمانح پر تقریر کی تھی وہ اس (موجودہ) اجمال کی تفصیل تھی۔ اجمالاً برہان تمانح کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ایک دوسرے کی مخالفت کرنے پر قادر ہوگا یا نہیں اگر نہیں تو عاجز ہوا عاجز خدا صانع نہیں ہو سکتا اور اگر قادر ہے (مخالفت کرنے پر) کہ اسکو کام کرنے سے روک دے تو دوسرا عاجز ہونے کی وجہ سے خدا نہ ہوا لہذا ایک صانع عالم ہوا اس برہان تمانح کی تقریر میں جمع و ارتقا ضدین کا کوئی ذکر نہیں آیا اس

لئے یہ برہان تمناع ماقبل والے برہان تمناع سے انتہائی مختصر ہے۔

وَبِمَا ذَكَرْنَا يَنْدَفِعُ مَا يُقَالُ إِنَّهُ، يَجُوزُ أَنْ يَتَّفَقَا مِنْ غَيْرِ تَمَانُعٍ أَوْ أَنْ تَكُونَ الْمُتَمَانَعَةُ وَالْمُخَالَفَةُ غَيْرَ مُمَكِّنَةٍ لِاسْتِلْزَامِهَا الْمُحَالِ أَوْ أَنَّ يَمْتَنِعَ اجْتِمَاعُ الْإِرَادَتَيْنِ كِلَاؤَدَاةَ الْوَاحِدِ حَرْكَةَ زَيْدٍ وَسُكُونَهُ، مَعًا۔

ترجمہ: اور (برہان تمناع کی) تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے سارے اشکالات رفع ہو گئے جو (اس طرح) بیان کئے جاتے ہیں کہ ممکن ہے دونوں (صانع) بغیر مخالفت کرنے کے آپس میں اتفاق کر لیں یا ممانعت اور مخالفت ناممکن ہو، اس (ممانعت اور مخالفت) کے محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یا دونوں ارادوں کا اجتماع متمنع ہو جیسا کہ ایک ہی صانع کا زید کی حرکت اور زید کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال) ہے۔

قولہ بما ذکرنا الخ شارح فرماتے ہیں کہ برہان تمناع کی تقریر سے تین اعتراضات رفع ہو جاتے ہیں۔
اعتراض (۱): ممکن ہے کہ دونوں صانع ہر کام میں آپس میں اتفاق کر لیں اور مخالفت نہ کریں تو دونوں کی مراد ایک ہی ہوگی نہ اجتماع ضدین لازم آئے گا اور نہ ارتقاع ضدین اور نہ ہی کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔
جواب: یہ اعتراض برہان تمناع کی تقریر میں ”لا ممکن بینہما تمناع“ کی عبارت سے رفع ہو جائے گا کہ امکان تمناع (مخالفت) امکان اتفاق کے منافی نہیں ہے، ہم نے ”لوقع بینہما تمناع“ نہیں کہا کہ یقینی طور پر دونوں کے درمیان مخالفت ہوگی اگر کہتے تو اس وقت امکان، اتفاق کے منافی ہوتا۔

اعتراض (۲): آپ نے کہا کہ متعدد صانع ماننے سے دونوں کے درمیان امکان تمناع ہوگا مثلاً ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے تو یہ بات ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ اس وقت تمہارے قول کے مطابق اجتماع ضدین یا ارتقاع ضدین یا کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جس سے محال لازم آئے وہ بھی محال ہوتا ہے تو لہذا تمناع محال ہوا کیونکہ اسی تمناع کی وجہ سے اجتماع ضدین اور ارتقاع ضدین اور کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے لہذا تمناع باطل ہو گیا۔

جواب: یہ اعتراض شارح کی عبارت ”لان کلاً منہما فی نفسہ امر ممکن“ سے ختم ہو جائے گا وہ اس طرح کہ زید جسم ہے اس میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں، ہر صانع کا زید کی حرکت و سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے، تو یہ بات بھی ممکن ہوگی کہ ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے یہی تمناع ہے تو تمناع باطل کیسے ہوا بلکہ ممکن ہوا۔

اعتراض (۳): جس طرح ایک ہی صانع کا زید کی حرکت کا اور اسی وقت زید کے سکون کا ارادہ کرنا محال ہے، اسی طرح ہو سکتا ہے تمناع کی مثال میں ایک صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور اسی وقت دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا

بھی محال ہو جو محال کو سترزم ہو وہ خود بھی محال ہوتا ہے لہذا تمام محال ہوا۔

جواب: یہ اعتراض علامہ تفتازانی کی عبارت ”اذلا تضاد بین ارادتین“ سے رفع ہو جائے گا کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے کہ دونوں کا اجتماع، اجتماع ضدین کی وجہ سے محال ہو بلکہ حرکت کا محل ایک صانع ہے اور سکون کا محل دوسرا صانع ہے اگر دونوں کا محل ایک ہوتا تو تضاد ہوتا۔ ہاں البتہ دونوں کی مرادوں میں تضاد ہے کہ جس وقت ایک صانع نے زید کی حرکت مراد لی اسی وقت دوسرے صانع نے زید کے سکون کو مراد لیا یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا حُجَّةٌ اقْنَاعِيَّةٌ وَالْمُلَازِمَةُ عَادِيَّةٌ عَلَى مَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْخَطَابِيَّاتِ فَإِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُودِ التَّمَانِعِ وَالتَّغَالُبِ عِنْدَ تَعَلُّدِ الْحَاكِمِ عَلَى مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ۔

ترجمہ: اور تو جان لے کہ بیشک باری تعالیٰ کا فرمان ”لو کان فیہما“ (الایہ) حجت اقناعیہ ہے اور ملازمہ عادیہ ہے اس طریقہ پر جو خطابیات کے لائق ہے اس لیے کہ عادت جاری ہے حاکم کے تعدد کے وقت ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی اور تمام (مخالفت) کے پائے جانے کی، اسی کی طرف باری تعالیٰ کے فرمان ”وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ“ سے اشارہ کیا گیا ہے۔

قوله واعلم الخ عبارت کی تشریح سے قبل دو تمہیدی باتیں سمجھ لیں۔

(۱) **قیاس خطابي:** اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے عوام الناس کے ہاں معتبر ہوں، یہ قیاس مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین، اس کو خطابي اس لیے کہتے ہیں کہ اس کو خطباء حضرات اپنے وعظ میں استعمال کرتے ہیں۔

(۲) **حجت کی دو قسمیں ہیں:** (۱) حجت اقناعی (۲) حجت قطعی

(۱) **حجت اقناعی:** وہ دلیل ہے جو مقدمات غیر یقینیہ سے مرکب ہو، اس کو ملازمہ عادیہ بھی کہتے ہیں اس لیے کہ مقدم وتالی کا آپس میں لزوم عادیہ ہوتا ہے نہ کہ ضروری اور یہ مفید ظن ہوتی ہے۔

(۲) **حجت قطعی:** وہ دلیل ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو اس کو ملازمہ یقینیہ بھی کہتے ہیں اس لیے کہ مقدم اور تالی کا آپس میں لزوم ضروری ہوتا ہے اور یہ مفید یقین ہے۔

اب شارح فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ تعدد الہ کی نفی پر حجت اقناعی ہے نہ کہ حجت قطعی، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے۔ اول صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعدد الہ (مقدم) اور فساد (تالی) کا آپس میں لزوم قطعی نہیں بلکہ عادیہ ایسا ہو جاتا ہے، تعدد الہ کے وقت فساد ضروری نہیں، ثانی (حجت قطعی کی) صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعدد الہ اور فساد لازم لزوم ہیں، تعدد کے وقت فساد کا ہونا ضروری و لازم ہے، تو آیت مذکورہ حجت اقناعی ہے جیسا کہ آیت مبارکہ ”وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ“

علیٰ بعض سے یہی اشارہ ملتا ہے کہ اگر دو خدا ہوتے تو ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے، تو فساد کا امکان ہوتا جس طرح بشری حکام میں (متعدد بادشاہ ایک ولایت میں) اگر متعدد ہوں تو ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے ہیں یعنی عادیٰ ایسا ہوتا ہے تو فساد کا امکان ہوتا ہے فساد لازمی نہیں ہوتا، یہی طریقہ خطابیات کے مناسب ہے خطباء اور مقررین حضرات اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قسم کے قیاس (حجت اقلی) سے استدلال کرتے ہیں مقصد ان کا اپنے دعویٰ کو عوام الناس سے تسلیم کرانا ہوتا ہے اور عوام الناس کے ذہنوں میں ایسا قیاس جلدی راسخ ہو جاتا ہے، حاصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد الہ کی نفی پر حجت اقلیہ ہے نہ کہ قطعیہ۔

وَالْأَفْلَاحُ أُرِيدَ الْفُسَادُ بِالْفِعْلِ أَيْ خُرُوجُهُمَا عَنْ هَذَا النَّظْمِ الْمُسَاهِدِ فَمَجْرَدُ التَّعَلُّدِ لَا يَسْتَلْزِمُهُ لِبُحُورِ الْإِتِّفَاقِ عَلَى هَذَا النَّظْمِ وَإِنْ أُرِيدَ امْتِكَانُ الْفُسَادِ فَلَا دَلِيلَ عَلَى إِتِّفَاقِهِ بِإِلِ التَّصَوُّصِ شَاهِدَةً بِطَيِّ السَّمَوَاتِ وَرَفْعِ هَذَا النَّظْمِ فَيَكُونُ مُمَكَّنًا لَا مَحَالَةَ۔

ترجمہ: ورنہ (حجت قطعی کی صورت میں) پس اگر "لفسدتا" میں فساد سے مراد فساد بالفعل ہو یعنی آسمان و زمین کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا (مراد ہو) پس محض تعدد (صانع) اس (فساد بالفعل) کو مستلزم نہیں اس نظام پر اتفاق کے ممکن ہونے کی وجہ سے اور اگر فساد سے مراد فساد کا امکان ہو تو پھر اس (امکان فساد) کے انقضاء پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص شاہد (موجود) ہیں آسمانوں کے لپیٹ دیے جانے پر اور اس (موجودہ) نظام کے اٹھائے جانے پر پس وہ (فساد) یقینی طور پر ممکن ہوگا۔

قولہ: وَالْأَفْلَاحُ أُرِيدَ الْفُسَادُ بِالْفِعْلِ شارح کی غرض آیت مذکورہ "لو كان فيهما الهة الخ" کو تعدد الہ کی نفی پر حجت قطعیہ کے ماننے سے انکار کرنا ہے، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اگر آیت مذکورہ بقول آپ کے تعدد الہ کی نفی پر حجت قطعیہ ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ لفسدتا میں فساد سے کیا مراد ہے؟ فساد بالفعل مراد ہے یا فساد بالا مکان؟ ☆ اگر تم فساد سے مراد فساد بالفعل لیتے ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد صانع ہوتے تو زمین و آسمان اس موجودہ نظام کی شکل میں موجود نہ ہوتے، یہ مطلب مراد لینا درست نہیں کیونکہ محض تعدد صانع، فساد بالفعل کو مستلزم نہیں بلکہ ممکن ہے کہ اگر متعدد صانع ہوتے تو نظام کے چلانے میں آپس میں اتفاق کر لیتے، تو تلازم قطعی نہ ہوا۔

☆ اگر تم فساد سے مراد فساد بالا مکان لیتے ہو تو پھر اس کے انقضاء پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں بلکہ ہمارے پاس فساد کے وقوع پر بکثرت دلائل موجود ہیں جیسے "يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ، وَإِذَا الْكُوَاكِبُ انْتَشَرَتْ، إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ، إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَعَبِيرَ ذَلِكَ۔

جب کسی چیز کا وقوع ثابت ہو تو اس کا امکان بطریقہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے تو آپ کے پاس فساد کے امکان کی نفی پر کوئی دلیل موجود نہیں لہذا تعدد الہ (مقدم) اور فساد (تالی) کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ تلازم عادی ہے جو حجت اقلی

ہونے کی علامت ہے۔

تلازم عادی: عادتاً ایسا ہوتا ہے کہ تعدد کی صورت میں فساد ممکن ہوتا ہے نہ کہ ضروری۔

لَا يَقَالُ الْمُلَازِمَةُ قَطْعِيَّةٌ وَالْمُرَادُ بِفَسَادِهِمَا عَدَمُ تَكُونِهِمَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ فُرِضَ صَلَاحَانِ لَأَمَكَّنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ فِي الْأَفْعَالِ كُلِّهَا فَلَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا صَلَاحًا فَلَمْ يَوْجَدْ مَصْنُوعٌ لِأَنَّا نَقُولُ إِمَّا كَانَ التَّمَانُعُ لَا يَسْتَلْزِمُ إِلَّا عَدَمَ تَعَلُّدِ الصَّانِعِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْمَصْنُوعِ عَلَى أَنَّهُ يَرِدُ مَنَعُ الْمُلَازِمَةِ إِنْ أُريدَ عَدَمُ التَّكُونِ بِالْفِعْلِ وَمَنَعُ انْتِفَاءِ اللَّازِمِ إِنْ أُريدَ بِالْإِمَّاكَانِ۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ (آیت مذکورہ میں) تلازم قطعی ہے اور مراد (آسمان و زمین) دونوں کے فساد سے ان دونوں کا عدم تکون ہے بایں معنی کہ اگر دو صانع فرض کیے جائیں تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمانع (مخالفت) ممکن ہوگا پھر کوئی صانع نہ ہو اور نہ ہی کوئی مصنوع پایا جائے، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ امکان تمانع مستلزم نہیں ہوتا مگر صانع کے عدم تعدد کو اور وہ مصنوع کے انتفاء کو مستلزم نہیں۔ علاوہ ازیں ملازمہ (قطعیہ) کے تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اگر ”لَفَسَدَتَا“ میں فساد کا معنی عدم تکون بالفعل مراد لیا جائے اور لازم (تعدد الہ) کے انتفاء کے تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اگر فساد سے عدم تکون بالا مکان مراد لیا جائے۔

قولہ لا یقال الملازمہ قطعاً: یہاں سے شارح کی غرض اپنے اوپر ہونے والے اعتراض اور اس کے جوابات کا ذکر کرنا ہے۔ **اعتراض:** ”لَفَسَدَتَا“ میں فساد سے مراد نہ ہی فساد بالفعل ہے اور نہ ہی فساد بالا مکان ہے، کیونکہ فساد کا معنی ہے عدم تکون یعنی وجود و کون کا نہ ہونا، آیت مذکورہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر دو صانع ہوتے تو پھر زمین و آسمان کا وجود نہ ہوتا مگر تالی باطل ہے کیونکہ زمین و آسمان کا وجود ہے لہذا مقدم (تعدد الہ) بھی باطل ہے تو دونوں یعنی تعدد اور عدم وجود السموات والارض میں تلازم قطعی ہوانہ کہ اقطاعی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تعدد صانع تمانع کے امکان کو لازم۔ ہے کیونکہ دو صانع کی صورت میں ایک جو کام کرنا چاہے گا تو دوسرا اس کو روکے گا نتیجہً ایک بھی صانع و خالق نہ بن سکے گا جب کوئی ایک صانع نہ بنا تو کسی کی بنائی ہوئی چیز کا وجود بھی نہ ہوگا حالانکہ متعدد بے شمار مصنوعات و مخلوقات کا وجود ہے تو ثابت ہوا کہ تعدد صانع قطعی طور پر امکان تمانع کو مستلزم ہوا اور امکان تمانع انتفاء مصنوع و مخلوق کو مستلزم ہوا تو لازم کا لازم، لازم ہوتا ہے تو تعدد صانع، انتفاء مصنوع و مخلوق کو مستلزم ہوا تو تعدد اور انتفاء مصنوع و مخلوق کے درمیان تلازم قطعی ہوانہ کہ اقطاعی، لہذا آیت مذکورہ تعدد الہ کی نفی پر حجت قطعی ہوئی نہ کہ حجت اقطاعی۔

جواب (۱): ”لَا نَقُولُ الْخ“ آپ نے امکان تمانع سے انتفاء مصنوعات و مخلوقات پر استدلال کیا ہے یہ درست نہیں کیونکہ انتفاء مصنوع و مخلوق کیلئے وقوع تمانع ضروری ہے امکان تمانع کافی نہیں، لہذا امکان تمانع سے صرف صانع کا عدم

تعدد ثابت ہوتا ہے اور متعدد صانع کے ماننے سے مصنوعات کا عدم تکون لازم نہیں آتا تو تعدد صانع وعدم مصنوعات کے مابین تلازم قطعی نہیں لہذا آیت مذکورہ تعدد الہ کی نفی پر حجت قطعیہ نہیں بلکہ اقناعیہ ہے۔

جواب (۲): ”علیٰ انہ یرد الخ“ دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ ”لفسدتا“ میں فساد سے مراد عدم تکون بالفعل لیتے ہیں تو ہمیں دونوں (تعدد صانع وعدم وجود السموات والارض) میں تلازم قطعی تسلیم نہیں کیونکہ دو خداؤں کا آپس میں اتفاق کر لینا ممکن ہے تو اس صورت میں تعدد تو ہوگا مگر آسمان وزمین کے وجود کا عدم نہ ہوگا تو تلازم قطعی نہ پایا گیا کیونکہ تلازم قطعی میں دونوں کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے اور اگر فساد سے مراد عدم تکون بالامکان ہے تو پھر ہمیں لازم کا انقضاء یعنی عدم تکون بالامکان کا انقضاء تسلیم نہیں کیونکہ عدم تکون (عدم وجود) کے وقوع پر بکثرت دلائل موجود ہیں، مثلاً ”یَوْمَ نَطْوِی السَّمَاءَ کَطَیِّ السِّجِّیْلِ لِلْکُتُبِ، وَإِذَا الْکُورِ اکْبُ انْتَشَرَتْ، إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ، إِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ وَغَیْرَ ذَلِکَ۔ جب کسی شئی کا وقوع ثابت ہو تو اس کا امکان بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے نہ کہ امکان کا انقضاء۔

☆ حاصل دونوں جوابوں کا یہ نکلا کہ آیت مذکورہ تعدد الہ کی نفی پر حجت اقناعیہ ہے نہ کہ حجت قطعیہ۔

فَإِنْ قِيلَ مُقْتَضَى کَلِمَةِ لَوْ انْقِضَاءُ الثَّقَلِیْنِ فِی الْمَاضِیِّ بِسَبَبِ انْقِضَاءِ الْأَوَّلِ فَلَا یُعِیْدُ إِلَّا الدَّلَالَةُ عَلَیَّ أَنَّ انْقِضَاءَ الثَّقَلِیْنِ فِی الزَّمَانِ الْمَاضِیِّ بِسَبَبِ انْقِضَاءِ الثَّقَلِیْنِ قُلْنَا نَعَمْ هَذَا بِحَسَبِ أَصْلِ اللُّغَةِ لَکِنْ قَدْ یُسْتَعْمَلُ لِلْاِسْتِدْلَالِ بِانْقِضَاءِ الْجُزْأِ عَلَیَّ انْقِضَاءِ الشَّرْطِ مِنْ غَیْرِ دَلَالَةٍ عَلَیَّ تَعِیْنِ زَمَانٍ کَمَا فِی قَوْلِنَا لَوْ کَانَ الْعَالَمُ قَدِیْمًا لَکَانَ غَیْرَ مُتَغَیِّرٍ وَالْأَیَّةُ مِنْ هَذَا الْقَبِیْلِ وَقَدْ یُسْتَعْمَلُ عَلَیَّ بَعْضِ الْأَذْهَانِ أَحَدُ الْأَسْتَعْمَالِیْنِ بِأَخْرَاقِیْعِ الْخُبْطِ۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلمہ لو کا مقتضی اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی (جزاء) کا نہ پایا جاتا ہے پس لو نہیں فائدہ دے گا مگر زمانہ ماضی میں فساد کے منقہ ہونے پر دلالت کرنے کا تعدد کے منقہ ہونے کے سبب کیساتھ، تو ہم جواب دیں گے کہ جی ہاں یہ (معنی) اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کبھی انقضاء جزاء سے انقضاء شرط پر استدلال کرنے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین و تخصیص پر دلالت کیے بغیر جیسا کہ ہمارے قول ”لَوْ کَانَ الْعَالَمُ قَدِیْمًا لَکَانَ غَیْرَ مُتَغَیِّرٍ“ میں ہے اور آیت مبارکہ بھی اسی قبیل سے ہے اور کبھی بعض اذہان پر ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے، جس سے گڑبڑ واقع ہو جاتی ہے۔

قوله فَإِنْ قِيلَ الخ یہاں سے شارح دو اعتراض کر کے ان کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض (۱): کلمہ لو حرف شرط ہے نحو یوں کے ہاں کلمہ لو اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی (جزاء) کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے تو اس کے مطابق آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوگا کہ اگر متعدد معبود ہوتے تو (زمین و آسمان میں) فساد ہوتا، متعدد معبود نہیں تو اس لیے فساد نہیں، تو آیت میں فساد نہ ہونے پر دلیل تو موجود ہے کہ متعدد

معبودوں کا نہ ہونا ہے اور متعدد معبودوں کے نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں حالانکہ مقصود آیت میں تعدد الہ کی نفی کرنا ہے جس پر کوئی دلیل نہیں۔

جواب: قلنا نعم الخ سے دیا ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کلمہ لو کا اصلی معنی یہی ہے جو آپ نے ذکر کیا ہے یعنی انتفاء جزاء پر زمانہ ماضی میں انتفاء شرط کیساتھ کلمہ لودلالت کرتا ہے مگر کبھی عرفاً اس کے برعکس دوسرے معنی کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے یعنی انتفاء شرط پر زمانہ ماضی میں انتفاء جزاء کے سبب کیساتھ بھی دلالت کرتا ہے اب آیت میں تعدد الہ شرط ہے اور فساد جزاء ہے تو انتفاء شرط (انتفاء تعدد) کی دلیل انتفاء جزاء (انتفاء فساد) ہے، لہذا انتفاء شرط پر عدم دلیل والا اعتراض رفع ہو گیا جیسا کہ درج ذیل مثال میں کلمہ لود دوسرے معنی میں استعمال ہوا ہے ”لو كان العالم قديماً لكان غير معصوم“ اگر عالم قدیم ہوتا تو وہ متغیر نہ ہوتا مگر عالم کے متغیر ہونے سے عالم کا قدیم ہونا منطقی ہو گیا یہاں قدیم کی نفی پر (جو کہ شرط ہے) اس کا متغیر ہونا (جو کہ جزاء ہے) دلیل بنا۔ بعینہ آیت مذکورہ بھی اسی قبیل سے ہے کہ تعدد الہ کی نفی پر (جو کہ شرط ہے) فساد کی نفی (جو کہ جزاء ہے) دلیل بنا خلاصہ یہ نکلا کہ لو کا اصلی معنی اور ہے اور عرفی معنی اور ہے مگر دونوں میں فرق واضح نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگ دھوکا کھا جاتے ہیں۔

اعتراض (۲): کلمہ لو تو صرف زمانہ ماضی کیساتھ مخصوص ہوتا ہے کہ شرط زمانہ ماضی میں نہیں پائی گئی جس کی وجہ سے جزاء بھی نہ پائی گئی جبکہ ہر زمانہ میں تعدد الہ کی نفی کرنا مقصود ہے نہ کہ صرف زمانہ ماضی میں۔ اور کلمہ لو اس پر دلالت نہیں کر رہا، لہذا تعدد الہ کی نفی پر آیت مذکورہ کو پیش کرنا درست نہیں۔

جواب: ”من غير دلالة على تعيين زمان الخ“ سے دیا ہے کہ زمانہ ماضی میں تعدد الہ کی نفی کرنا ہی کافی ہے ہر زمانہ میں تعدد کی نفی کرنا ضروری نہیں کیونکہ حال و مستقبل میں متعدد الہ ہوں گے تو وہ حادث ہوں گے اس لیے کہ زمانہ ماضی میں ان پر عدم طاری تھا اور جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتا ہے اور حادث صانع نہیں ہوتا لہذا صرف زمانہ ماضی میں تعدد الہ کی نفی کرنا مقصود ہے اور اس پر کلمہ لو ہی دلالت کر رہا ہے اب اشکال کرنا درست نہیں۔

الْقَدِيمُ هَذَا تَصَرُّعٌ بِمَا عَلِمَ الْإِزَامُ إِذِ الْوَاجِبُ لَا يَكُونُ إِلَّا قَدِيمًا أَيْ لَا إِتِّخَاءَ لَوْجُودِهِ إِذْ لَوْ كَانَ حَادِثًا مَسْبُوقًا بِالْعَلَمِ لَكَانَ وَجُودُهُ مِنْ غَيْرِهِ ضَرْوَةً حَتَّى وَقَعَ فِي كَلَامِ بَعْضِهِمْ أَنَّ الْوَاجِبَ وَالْقَدِيمَ مُتَرَادِفَانِ لِكُنْهٖ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ لِلْقَطْعِ بِتَغَايُرِ الْمَفْهُومَيْنِ وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي التَّسَاوِي بِحَسَبِ الصَّلَاقِ لِأَنَّ بَعْضَهُمْ عَلَى أَنَّ الْقَدِيمَ أَعَمُّ مِنَ الْوَاجِبِ لِصَلَفِهِ عَلَى صِفَاتِ الْوَاجِبِ بِوَخْلَافِ الْوَاجِبِ فَإِنَّهُ لَا يَصْلُقُ عَلَيْهَِا وَلَا اسْتِحَالَةٍ فِي تَعَلُّقِ الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ وَإِنَّمَا الْمُسْتَحِيلُ تَعَلُّقُ اللَّوَاتِ الْقَدِيمَةِ۔

توجہ: (وہ صانع یعنی واجب الوجود) قدیم ہے یہ تصریح ہے اس بات کی کہ جو (اس سے قبل) التزامی طور پر جانی جا چکی

ہے کہ واجب الوجود نہیں ہوگا مگر قدیم، یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں اس لیے کہ اگر وہ حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو البتہ اس کا وجود یقیناً غیر کی وجہ سے ہوتا حتیٰ کہ بعض مشائخ کی کلام میں واقع ہے کہ واجب اور قدیم (آپس میں) مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں دونوں کے مفہوموں میں تغایر کے یقینی ہونے کی وجہ سے، اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے (دونوں کے درمیان) تساوی کے بارے میں ہے۔ پس اس لیے کہ بعض حضرات کا (مذہب) یہ ہے کہ قدیم عام ہے واجب سے، قدیم کے واجب کی صفات پر صادق آنے کی وجہ سے بخلاف واجب کے وہ (واجب) صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی محال ہونا (لازم) نہیں آتا اور صرف ذات قدیمہ کا تعدد محال ہے۔

قولہ: القدیم لهذا تصریح بما علم الخ عبارت کے تین حصے ہیں۔

(۱) ”هذا تصريح“ سے ”من غیر ضرورۃ“ تک ہے شارح اس حصہ میں ماتن کے قول ”القدیم“ کے بعد (جو اللہ کی صفت ثانیہ ہے) ہو اللہ تعالیٰ (ماتن کی سابقہ عبارت ہے) کی دلالت التزامی کا ذکر فرما رہے ہیں۔
(۲) ”حتی وقع فی کلام بعضهم“ سے ”فانه لا یصدق علیها“ تک ہے، شارح اس حصہ میں واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔

﴿۲﴾ ”لا استحالة“ سے آخر عبارت تک ہے یہ حصہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

پہلا حصہ: شارح فرماتے ہیں کہ القدیم (ماتن کی عبارت) واجب الوجود کا معنی التزامی ہے جو ماقبل میں لفظ ”اللہ“ کا معنی بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ اللہ وہ ذات ہے جو واجب الوجود ہے اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں بلکہ اس کا وجود ذاتی ہے جس کا وجود ذاتی ہو وہ غیر کا محتاج نہیں ہوتا اور اس کی کوئی ابتداء ہی نہیں ہوتی، جس کی کوئی ابتداء ہی نہ ہو وہ قدیم ہوتا ہے بعنوان دیگر قدیم وہ ہوتا ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو، لہذا اللہ تعالیٰ قدیم ہیں۔

شارح فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا قدیم ہونا ماقبل میں اللہ (بمعنی واجب الوجود) سے التزاماً سمجھا گیا تھا اب (ماتن کی عبارت) ”القدیم“ (جو اللہ کی صفت ثانیہ ہے) کی تصریح ہو گئی کیونکہ لفظ اللہ کا معنی موضوع لہ واجب الوجود ہونا ہے جو کہ دلالت مطابقی ہے اور قدیم ہونا اس کو لازم ہے جو کہ دلالت التزامی ہے، لہذا واجب الوجود، قدیم ہی ہوگا اور جس چیز کے وجود کی ابتداء ہوتی ہے تو وہ مسبوق بالعدم ہونے کی وجہ سے حادث ہوتی ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کا وجود ذاتی نہ ہوگا بلکہ غیر کے ایجاد کا نتیجہ ہوگا اور جو غیر کے ایجاد کا نتیجہ ہو وہ حادث ہوتا ہے۔

☆ حاصل یہ نکلا کہ واجب الوجود کا قدیم ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسرا حصہ: واجب اور قدیم کے درمیان تعلق و نسبت کے بارے میں تین قول ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے کہا کہ دونوں میں ترادف ہے، شارح اس قول کو غلط قرار دے رہے ہیں کیونکہ ترادف کا معنی ہوتا ہے کہ

دونوں چیزوں کا مفہوم ایک ہو جیسے قعود اور جلوس، یہاں واجب اور قدیم (دونوں) کے مفہوم میں تقایر ہے نہ کہ اتحاد اس لیے کہ واجب کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود ذاتی ہو غیر کے ایجاد کا نتیجہ نہ ہو اور جس کے وجود کی کوئی ابتداء ہی نہ ہو۔ اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو، تو دونوں کے مفہوموں میں تقایر ہے لہذا ترادف کا قول کرنا درست نہیں۔

نیز شارح فرما رہے ہیں کہ یہاں گفتگو ترادف کے متعلق نہیں بلکہ تساوی بحسب الصدق سے گفتگو ہے کہ آیا واجب اور قدیم میں نسبت تساوی کی ہے یا نہیں؟ دونوں کا مصداق ایک ہے یا نہیں، جیسے ناطق اور ضاحک ان دونوں میں نسبت تساوی کی ہے جبکہ ان میں ترادف نہیں۔

(۲) جمہور حضرات کہتے ہیں کہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے واجب اخص مطلق ہے اس لیے کہ وہ صرف ذات باری پر صادق آتا ہے نہ کہ صفات باری پر اور قدیم اعم مطلق ہے اس لیے کہ وہ ذات باری پر بھی صادق آتا ہے اور صفات باری پر بھی، کیونکہ ذات باری بھی قدیم ہے اور صفات باری بھی قدیم ہیں اور اگر واجب، صفات باری پر بھی صادق آئے تو پھر تعدد وجہ لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے کیونکہ توحید کا معنی و مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ذات ہے نہ کہ متعدد۔ تیسرا قول اگلی عبارت میں آ رہا ہے۔ فلانتظروا۔

تیسرا حصہ: ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: جس طرح واجب کا اطلاق صفات باری پر درست نہیں کیونکہ تعدد وجہ لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اسی طرح قدیم کا اطلاق بھی صفات باری پر صادق نہ آتا چاہیے ورنہ تعدد قدما لازم آئے گا (چونکہ صفات بہت ہیں) یہ بھی توحید کے منافی ہے۔

جواب: ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے جو صفات کو قدیم ماننے سے لازم نہیں آ رہا بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آ رہا ہے جو کہ محال نہیں ہے۔

وَلَقَدْ كَلَّمَ بَعْضَ الْمُنَافِقِينَ كَأَلَمَامٍ حَمِيدٍ الدِّينِ الضَّرِيءِ وَمَنْ تَبِعَهُ تَصَرَّيْحُ بَانَ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ لِدَلَالِهِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَصِفَاتُهُ، وَاسْتَعْلَمُوا عَلَى أَنْ كُلُّ مَا هُوَ قَدِيمٌ فَهُوَ وَاجِبٌ لِدَلَالِهِ بَلَاءَهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ وَاجِباً لِدَلَالِهِ لَكَانَ جَائِزَ الْعَلَمِ فِي نَفْسِهِ فَيَحْتَاجُ فِي وُجُودِهِ إِلَى مُعْخَصٍ فَيَكُونُ مُحْدَثاً إِذْ لَا نَعْنَى بِالْمُحْدَثِ إِلَّا مَا يَتَعَلَّقُ وَجُودُهُ بِإِبْجَادِ شَيْءٍ آخَرَ۔

ترجمہ: اور بعض منافقین جیسے امام حمید الدین الضریء اور ان کے قبیحین کی کلام میں (اس بات کی) تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس کی صفات ہیں اور انہوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہو وہ واجب لذاتہ ہوگی یہ دلیل پیش

کی کہ اگر وہ (قدیم) واجب لذات نہ ہو تو اس کا عدم ممکن بالذات ہوگا پھر وہ اپنے وجود میں کسی شخص کا محتاج ہوگا پھر وہ (اس صورت میں) حادث ہوگا اس لیے کہ ہم محدث سے کوئی (معنی) مراد نہیں لیتے، مگر وہ چیز کہ جس کے وجود کا تعلق دوسری شئی کے ایجاد کے ساتھ ہو۔

قوله فی کلام الخ اس عبارت میں تیسرے قول کا ذکر ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت تساوی کی ہے جس کے قائل امام حید الدین الضریؒ اور ان کے تبعین حضرات ہیں کہ ہر واجب قدیم ہے اور ہر قدیم واجب لذات ہے، لہذا صفات باری قدیم ہو کر واجب لذات ہیں جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذات ضرور ہوگی۔ اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر قدیم واجب لذات نہ ہو تو پھر جائز العدم یعنی ممکن ہوگی (کہ جس کا وجود عدم دونوں برابر ہوں) پھر وہ اپنے وجود میں کسی شخص و مرتج کی محتاج ہوگی کہ جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیکر موجود کرے اور جو چیز اپنے وجود میں کسی شخص و مرتج کی محتاج ہو تو وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ محدث کے معنی ہی یہی آتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شئی کے ایجاد پر موقوف ہو بہر حال اس صورت میں قدیم کا حادث ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا قدیم کا ممکن ہونے کی صورت میں حادث ہونا جواز لازم آتا تھا باطل ہوا۔ لہذا قدیم کا واجب لذات ہونا ثابت ہو گیا۔

ثُمَّ اعْتَزَلُوا بِأَنَّ الصِّفَاتِ لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا لَكَانَتْ بَاقِيَةً وَالْبَقَاءُ مَعْنَى فَيَكُونُ قِيَامُ الْمَعْنَى بِالْمَعْنَى فَاجَابُوا بِأَنَّ كُلَّ صِفَةٍ فَهِيَ بَاقِيَةٌ بَقَاءً هُوَ نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَةِ۔

ترجمہ: پھر انہوں نے اعتراض کیا کہ اگر صفات واجب لذات ہوں تو وہ باقی ہوں گی اور بقاء ایک معنی ہے (اور صفت بھی عرض ہونے کی وجہ سے ایک معنی ہے) تو پھر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا (اور یہ محال ہے) تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہے ایسے بقاء کیساتھ کہ وہ (بقاء) عین صفت ہے۔

قوله ثم اعترضوا الخ صفات کو واجب کہنے والے فریق نے خود اپنے اوپر اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض سے قبل ایک تمہیدی بات ہے وہ یہ ہے کہ:

☆ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف کیساتھ لگ کر موجود ہو، الگ موجود نہ ہو تو متکلمین حضرات اس کو ”معنی“ سے اور فلاسفہ اس کو ”عرض“ سے تعبیر کرتے ہیں جیسے صفات باری، ذات باری کیساتھ (جو کہ موصوف ہے) لگ کر قائم اور باقی ہیں الگ موجود نہیں تو صفات باری از قبیل معنی ہوں گی عند المتکلمین۔

اعتراض: جب ہم نے صفات باری کو واجب لذات مانا ہے (یعنی جس کا عدم محال ہو اور بقاء ضروری ہو) تو ان کا بقاء بھی ماننا ہوگا اور بقاء بھی ایک معنی ہے اور صفت باری بھی ایک معنی ہے تو قیام المعنی بالمعنی (عند المتکلمین) اور قیام العرض بالعرض (عند الفلاسفہ) لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

جواب: ”فاجابوا الخ“ قیام المعنی بالمعنی اس وقت لازم آتا ہے کہ جب دو چیزیں پائی جائیں (۱) قائمہ (۲) مقام بہ۔ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں ایک نہیں اور یہاں صفات اور ان کا بقاء ایک ہی چیز ہے علیحدہ علیحدہ چیز نہیں بلکہ صفات کا بقاء عین صفات ہے۔ یہاں ہرگز ایسا نہیں کہ بقاء (قائم) الگ شے ہے اور صفات ”مقام بہ“ الگ شے ہے، لہذا یہاں دونوں ایک ہی چیز یعنی (قائم) ہیں دوسری چیز ”مقام بہ“ نہیں، تو قیام المعنی بالمعنی (مشکمین کے ہاں) اور قیام العرض بالعرض (فلاسفہ کے نزدیک) لازم نہیں آ رہا ہے۔

وَهَذَا كَلَامٌ فِي غَايَةِ الصُّعُوبَةِ لِأَنَّ الْقَوْلَ بِعَعْدِ الْوَاجِبِ لِلذَّاتِ مُنَافٍ لِلتَّوْحِيدِ وَالْقَوْلُ بِإِمْكَانِ الصِّفَاتِ يُنَافِي قَوْلَهُمْ بَأَنَّ كُلَّ مُمَكِّنٍ فَهُوَ حَادِثٌ۔

ترجمہ: اور یہ کلام انتہائی مشکل ہے اس لیے کہ واجب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے اور صفات کے امکان کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے۔

قولہ ”هَذَا كَلَامٌ“ شارح نے کہا کہ دونوں قول (جمہور حضرات و امام حمید الدین الضریؒ اور ان کے متبعین کا) انتہائی مشکل و دشوار ہیں کیونکہ دونوں قولوں پر اعتراض وارد ہوتا ہے، پہلے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب صفات باری قدیم ہو کر واجب نہیں (بلکہ واجب صرف ذات باری ہے) تو پھر ممکن ہوگی (یعنی ان کا وجود و عدم دونوں برابر ہیں) اور ممکن حادث ہوتا ہے تو اس صورت میں صفات باری کا حادث ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے، دوسرے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ واجب اور قدیم کے مابین نسبت تساوی کی مان لیں کہ صفات باری قدیم ہو کر واجب لذاتہ ہیں تو اس صورت میں تعدد و جہاں لازم آئے گا (کیونکہ صفات متعدد ہیں) جو توحید کے منافی ہے۔

لِأَنَّ زَعْمَ أَنَّهَا قَدِيمَةٌ بِالزَّمَانِ بِمَعْنَى عَدَمِ الْمَسْبُوقِيَّةِ بِالْعَدَمِ وَهَذَا لَا يُنَافِي الْحُلُوثَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى الْأَحْتَاجِ إِلَى ذَاتٍ الْوَاجِبِ فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفَلَسَفَةُ مِنْ انْقِسَامِ كُلِّ مِنَ الْقَدِيمِ وَالْحُلُوثِ إِلَى الذَّاتِيِّ وَالزَّمَانِيِّ وَفِيهِ رَفْضٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَسَيَكُونُ لِهَذَا زِيَادَةٌ تَحْقِيقِيَّةٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى۔

ترجمہ: پس اگر (صفات کو ممکن کہنے والے) یہ کہیں کہ وہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں تو یہ حادث ذاتی بمقتی احتیاج الی ذات الواجب کے منافی نہیں ہے تو یہ اس بات کا قائل ہونا ہے کہ جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں یعنی قدیم اور حادث کا تقسیم ہونا ہے ذاتی اور زمانی کی طرف، اور اس میں بہت سارے اسلامی قواعد کو ترک کرنا لازم آتا ہے اس کی مزید تحقیق صفات کی بحث میں عنقریب آ رہی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

قولہ ”فان زعموا انها قديمة الخ“ شارح اس عبارت میں جمہور حضرات کے جواب کو ذکر کر کے رد کر رہے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ واجب (جو کہ اخص ہے) صرف اللہ کی ذات ہے اور قدیم اعم ہے جس کا اطلاق ذات باری اور

صفات باری دونوں پر ہے پھر ان حضرات پر اعتراض کیا گیا تھا کہ صفات باری قدیم ہو کر واجب لذات نہیں، تو ممکن ہوں گی، ممکن حادث ہوتا ہے۔ لہذا صفات باری حادث ہوئیں حالانکہ آپ نے ان کو قدیم کہا ہے اور قدیم حادث کے منافی ہے تو اس اعتراض کا ان حضرات نے جواب دیا ہے، جواب سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

قدم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) قدیم بالزمان (۲) قدیم بالذات (۱) حادث بالزمان (۲) حادث بالذات قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔

قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔

حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس پر عدم طاری ہوا ہو، یہ حادث بالزمان قدیم بالزمان کا مقابل ہے۔

حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو یہ حادث بالذات، قدیم بالذات کا مقابل ہے۔

جواب: اعتراض سے بچنے کیلئے ان حضرات نے یہ جواب دیا کہ صفات باری قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہیں اس طرح کہ وہ صفات مسبوق بالعدم نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی ان پر عدم طاری نہ ہونے کی وجہ سے) قدیم بالزمان ہیں اور اپنے وجود میں ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہونے کی وجہ سے حادث بالذات ہیں، لہذا اب قدیم کا ممکن و حادث ہونا لازم نہیں آ رہا جو دونوں میں منافات کو ثابت کرتا ہے اس لیے کہ قدیم ہونا ایک اعتبار سے اور حادث ہونا دوسرے اعتبار سے ہے اس میں کوئی منافات نہیں۔

شارح نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا کہ قدیم اور حادث کی زمانی اور ذاتی کی طرف تقسیم کرنا یہ فلاسفہ کا مذہب ہے نہ کہ متکلمین کا، متکلمین کے ہاں یہ تقسیم معتبر ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔ لہذا دونوں میں منافات ہے اب صفات کو قدیم اور حادث کہنا اجتماع متنافیین کا حکم لگانا ہے یہ ہرگز درست نہیں نیز فلاسفہ کا مذہب اپنانے سے بہت سارے اسلامی اصولوں کو ترک کرنا بھی لازم آئے گا، چند اسلامی قواعد یہ ہیں۔

(۱) پہلا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل مختار صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے ہر چیز اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہوتی ہے۔

(۲) جو چیز اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے صادر ہو وہ فاعل مختار (اللہ تعالیٰ) کا معلول کہلاتی ہے اور وہ حادث بالزمان ہوتی ہے۔

(۳) کسی چیز کا بالا بجا بلحاظ اختیار صادر ہونا نقص و عیب ہے۔

اب اگر صفات باری کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہتے ہیں تو ان قواعد کا ترک کیسے لازم آتا ہے، وہ اس طرح لازم آتا ہے کہ صفات قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں۔

☆ یا تو ان کا صدور ذات باری سے اس کے اختیار کے بغیر ہوگا تو ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم

آئے گا تو ازل قاعدہ متروک ہو گیا۔

☆ یا صفات باری کا صدور ذات باری سے بالا ارادہ ہوگا تو دوسرا قاعدہ متروک ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں صفات، قائل مختار (اللہ تعالیٰ) کا مطلق بن کر حادث بالزمان ہوں گی حالانکہ صفات کو قدیم کہا گیا ہے۔

اور اگر صفات باری کا صدور ذات باری سے بالا ایجاب (بلا ارادہ) ہو اور عالم کا صدور ذات باری سے بالا اختیار ہو تو تیسرا قاعدہ متروک ہو جائے گا کیونکہ بالا ایجاب (بلا اختیار) ہونا نقص و عیب ہے، بہر حال شارحؒ نے جمہور حضرات کے جواب کو رد کر دیا ہے۔

”و سیاتی“ سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ مزید اس مسئلہ (صفات) کی تحقیق مصنفؒ (ماتنؒ) کے قول ”وہی لا ہو ولا غیرہ“ (صفات کی بحث) میں آ رہی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الْحَيُّ الْقَائِمُ الْعَلِيمُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الشَّائِي الْمُرِيدُ لِأَنَّ بِنَاءَ هَذِهِ الْعُقُلِ جَازِمَةٌ بَأَنَّ مُخْبِتِ الْعَالَمِ عَلَى هَذَا النَّمِطِ الْبُكْبِيعِ وَالنِّظَامِ الْمُحَكَّمِ مَعَ مَا يَسْتَعْمَلُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَةِ وَالنَّقُوشِ الْمُسْتَحْسَنَةِ لَا يَكُونُ بَلُونِ هَذِهِ الصِّفَاتِ إِلَّا أَنْ أَضْدَادَهَا نَقْلَاصُ يَجِبُ تَنْزِيهِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْهَا وَكَيْضًا قَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِهَا وَبَعْضُهَا مِمَّا لَا يَتَوَقَّفُ ثُبُوتُ الشَّرْعِ عَلَيْهَا فَيُوصَحُّ التَّمَسُّكُ بِالشَّرْعِ فِيهَا كَالْتَوَجُّهِ بِخِلَافِ وَجُودِ الصَّلَاحِ وَكَالْوَجْهِ وَكَالْوَجْهِ ذَالِكَ مِمَّا يَتَوَقَّفُ ثُبُوتُ الشَّرْعِ عَلَيْهِ.

ترجمہ: (وہ اللہ تعالیٰ) حق ہے قادر ہے عظیم ہے سمیع ہے بصیر ہے شائی (چاہنے والا) ہے اور مرید (ارادہ کرنے والا) ہے اس لیے کہ عقل بدیہی طور پر یقین کرتی ہے کہ عالم کو انوکھے طریقے پر اور مستحکم نظام پر بنانے والا باوجود اس کے کہ جس پر یہ عالم مشتمل ہے یعنی مستحکم افعال (کاری گری) اور پسندیدہ نقوش یہ بغیر ان صفات کے نہیں ہو سکتا، علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد نقائص ہیں کہ جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے اور نیز شریعت بھی ان صفات کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے اور بعض صفات ایسی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں تو ان صفات کے متعلق شریعت سے استدلال کرنا درست ہے جیسا کہ توحید بخلاف وجود صانع اور اسکی کلام اور اسکے مشل کے ان صفات میں سے کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

قولہ الحي الخ ماتنؒ نے یہاں اللہ تعالیٰ کی صفات کا ذکر کیا ہے مگر اس میں ”الشائی“ اور ”المرید“ دونوں مترادف ہیں جیسا کہ صاحب نمبر اس نے کہا ہے، انہوں نے ماتنؒ کے قول کی توجیہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ صفت مذکورہ (الشائی اور المرید) کو قرآن وحدیث میں مشیت کے لفظ اور ارادہ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اس لیے ماتنؒ نے یہاں دونوں کو ذکر کیا ہے۔ یہاں ماتنؒ نے جن صفات کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں۔ (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) سمع (۵) بصر (۶) مشیت۔

مذکورہ صفات کے اثبات پر شارحؒ نے تین دلیلیں پیش کی ہیں۔

پہلی دلیل: ”لان بداهة العقل الخ“ سے اور دوسری دلیل: ”علی ان اضدادها“ سے، اور تیسری دلیل ”وايضاً قد ورد“ سے، اور ”وبعضها مما لا يتوقف“ سے تیسری دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

پہلی دلیل: لان بداهة العقل الخ عالم کا شاندار مضبوط و مستحکم نظام کا چلنا اور طرح طرح کی مصنوعات و مخلوقات کا ہونا، بلند و بالا پہاڑ اور اونچے اونچے آسمان وغیرہ کو دیکھ کر عقل بداهۃً یہ فیصلہ کرتی ہے کہ اس عالم کا بنانے والا ایسا ویسا نہیں بلکہ ایسا صالح ہے جو مذکورہ صفات کے ساتھ متصف اور اکمل ہے۔

دوسری دلیل: ”علی ان اضدادها“ سے اگر صالح مذکورہ صفات کے ساتھ متصف نہیں تو پھر لازماً ان کی اضداد کے ساتھ متصف ہوگا، حیات کی ضد موت ہے اور قدرت کی ضد عجز ہے اور علم کی ضد جہل ہے اور سمیع کی ضد بہرہ پن ہے اور بصر کی ضد اندھا پن ہے اور الشائی اور المرید کی ضد مضطر ہونا ہے حالانکہ ان اضداد کا پایا جانا ذات باری میں محال ہے ان سے اللہ کی پاکی ضروری ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ اگر صالح کو مذکورہ صفات کے ساتھ متصف نہ مانا جائے تو پھر ان کی اضداد کے ساتھ ماننا ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ یہ نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ان سے پاک ہے، لہذا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ماننا ضروری ہوا اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

تیسری دلیل: ”وايضاً قد ورد الخ“ قرآن و حدیث میں مذکورہ صفات باری کا ثبوت ہے جیسے الْحَيُّ الْقَيُّومُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، عَلَيْهِمُ بَذَاتُ الصُّدُورِ، إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ وغیرہ لہذا ان صفات پر ایمان لانا اور تصدیق کرنا ضروری ہے۔

”وبعضها مما لا يتوقف“ سے شارح تیسری دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: آپ کی تیسری دلیل میں دور لازم آ رہا ہے وہ اس طرح کہ آپ نے کہا کہ مذکورہ صفات کا ثبوت قرآن و حدیث یعنی شریعت میں آیا ہے تو آپ نے صفات کو شریعت سے ثابت کیا ہے جبکہ شریعت کا ثبوت بھی انہی صفات پر موقوف ہے مثلاً ایک صفت ان میں سے لیجئے ”وجود باری تعالیٰ“ ہے اسی پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے کیونکہ شریعت کو آپ اس وقت ثابت کر سکتے ہیں کہ جب آپ نے وجود صالح کو ثابت کیا ہو ورنہ وجود باری کا منکر یہ کہہ سکتا ہے کہ شریعت کیا چیز ہے کہاں سے نازل ہوئی ہے کون ہے اس کا بنانے والا جبکہ کوئی بنانے والا ہے ہی نہیں تو شریعت کوئی چیز نہیں، لہذا ثابت ہوا کہ شریعت کا ثبوت وجود صالح کے ثبوت پر موقوف ہے، اب اگر وجود صالح کے ثبوت کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو ”توقف الشئ علی نفسه“ یعنی دور لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا تیسری دلیل باطل ہو گئی یعنی صادق نہ ہوئی۔

جواب: صفات باری دو طرح کی ہیں۔

(۱) وہ صفات کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں جیسے توحید ہے۔ اس پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں، لہذا ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔

(۲) وہ صفات ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے مثلاً وجود صانع اور علم صانع وغیرہ کیونکہ شریعت کو نازل کرنا اور رسولوں کو شریعت دے کر مبعوث فرمانا اسی وقت ممکن ہوگا کہ جب مرسِل کا وجود ہو اور وہ شریعت و رسل کے بارے میں علم رکھتا ہو۔ لہذا اگر ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو دور لازم آئیگا۔ اور ہماری مراد ایسے مواقع پر ایسی صفات ہوتی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہوتا، جیسے توحید وغیرہ، لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہے گا۔

لَيْسَ بَعْرَضٍ لَّانَّهُ لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ بَلْ يَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلِّ يَقُومُهُ، فَيَكُونُ مُمَكِّنًا وَلَا نَّهُ يَمْتَنِعُ بِقَاوُهُ، وَلَا لَكَانَ الْبَقَاءُ مَعْنَى قَائِمًا بِهِ فَيَكُونُ قِيَامُ الْمَعْنَى بِالْمَعْنَى وَهُوَ مَحَالٌّ لِأَنَّ قِيَامَ الْعُرْضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ أَنَّ تَحْيِيزَهُ تَابِعٌ لِتَحْيِيزِهِ وَالْعُرْضُ لَا تَحْيِيزَ لَهُ، بِذَاتِهِ حَتَّى يَتَحْيِيزَ غَيْرُهُ، بِتَبَعِيَّتِهِ۔

ترجمہ: (وہ صانع عالم) عرض نہیں ہے، اس لیے کہ عرض بذاتہ قائم نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کی طرف محتاج ہوتا ہے جو اسے قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لیے کہ عرض کا بقاء متمنع ہے، ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کیساتھ قائم ہوگا پس قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لیے کہ کسی شئی کیساتھ عرض کے قیام کا معنی یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شئی کے تحیز کے تابع ہو اور عرض کا اپنا کوئی تحیز نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کا غیر اس کی تبعیت کے ساتھ متحیز ہو جائے۔

قولہ لیس بعرض الخ ماتن جب صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہوئے۔ اب یہاں سے صفات سلبیہ کو ذکر فرما رہے ہیں، پہلی صفت سلبیہ یہ ہے کہ صانع عالم، عرض نہیں ہے۔

شارحؒ نے ”لانہ“ سے ”فیکون ممکنا“ تک پہلی دلیل بیان کی ہے کہ صانع عرض نہیں ہے۔

پہلی دلیل: اگر ذات باری کو عرض مانو گے تو چونکہ عرض خود بذاتہ قائم نہیں رہتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھے تو اس صورت میں ذات باری کا محتاج ہونا لازم آئے گا اور محتاجی ممکن اور حادث ہونے کی علامت ہے تو ذات باری ممکن اور حادث ہوگی جبکہ ماقبل میں ذات باری کا ممکن ہونا باطل کیا گیا اور واجب الوجود ہونا ثابت کیا گیا، اس لیے ذات باری عرض نہیں۔

دوسری دلیل: ”ولانہ یمتنع بقاؤہ الخ“ یہاں سے ذات باری کے عرض نہ ہونے پر دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ عرض کا بقاء متمنع (محال) ہے اگر ذات باری کو عرض مانیں تو اس کا بقاء بھی محال ہوگا حالانکہ ذات باری کا بقاء ضروری ہے لہذا ذات باری عرض نہیں ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر عرض کا بقاء تسلیم کر لیا جائے تو پھر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا جو کہ محال ہے اس لیے کہ

عرض بھی ایک معنی ہے (ما قبل میں معنی کی تعریف ذکر کی گئی ہے) اور بقاء بھی ایک معنی ہے جب بقاء، عرض کیساتھ قائم ہوگا تو پھر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا۔

”لان قیام العرض الخ“ سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قیام المعنی بالمعنی محال کیوں ہے، اس لیے کہ عرض کا کسی شئی کیساتھ قائم ہونے کا معنی یہ ہے کہ مقوم (عرض) کا تحیز مقوم (شئی) کے تحیز کے تابع ہو جائے، جب کہ عرض کا اپنا کوئی تحیز نہیں تو پھر دوسری چیز عرض کے تحیز کے تابع کس طرح ہو جائے گی، اس لیے قیام المعنی بالمعنی محال ہے۔

وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنَى زَائِدٌ عَلَى وُجُودِهِ وَأَنَّ الْقِيَامَ مَعْنَاهُ التَّبَعِيَّةُ فِي التَّحْزِيزِ وَالْحَقُّ أَنَّ الْبَقَاءَ اسْتِمْرَارُ الْوُجُودِ وَعَدَمُ زَوَالِهِ وَحَقِيقَتُهُ الْوُجُودُ مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةُ إِلَى الزَّمَانِ الثَّلَاثِيِّ۔

ترجمہ: اور یہ (دلیل ثانی) مبنی ہے اس بات پر کہ شئی کا بقاء اس کے وجود پر ایک زائد معنی ہے اور اس پر کہ قیام کا معنی تحیز میں تابع ہونا ہے اور حق بات یہ ہے کہ بقاء، وجود کا استمرار اور اس کا عدم زوال ہے اور اس بقاء، کی حقیقت وجود ہے دوسرے زمانے کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔

قوله هذا مبنی علی ان بقاء الشئی الخ یہاں سے شارحؒ نے دلیل ثانی پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کی دلیل ثانی کی بنیاد دو مقدموں پر ہے اور وہ دونوں غلط ہیں۔

(۱) عرض کے باقی رہنے کی صورت میں بقاء کا عرض کیساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ بقاء (قائم) عرض (ما قام بہ) سے زائد اور الگ چیز ہے یعنی بقاء الگ چیز ہے اور عرض الگ چیز ہے (یعنی وجود)۔

(۲) دوسرا مقدمہ ”وان القیام“ سے ہے، قیام المعنی بالمعنی کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام العرض کا معنی یہ ہے کہ قائم ہونے والی شئی یعنی بقاء دوسری شئی (عرض) کے تحیز کے تابع ہو۔

یہ دونوں مقدمے ہمیں تسلیم نہیں لہذا دلیل ثانی کا لحد مل گئی۔

شارحؒ ”والحق“ سے آخر تک مقدمہ اولیٰ کو رد فرما رہے ہیں اور مقدمہ ثانیہ کو آگے آنے والی عبارت ”وان القیام هو الاختصاص“ سے رد کریں گے، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ شئی کا بقاء شئی کا عین وجود ہے، بقاء وجود سے زائد اور الگ نہیں ہے بلکہ وجود جب مستمر اور برابر رہتا ہو تو اس کو بقاء سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بعنوان دیگر شئی کا جس آن میں عدم سے وجود کی طرف خروج و حدوث ہوتا ہے تو اسی آن و زمانہ کے اعتبار سے یہ حدوث، وجود کہلاتا ہے اور اگلے آن میں اگر وہ وجود مستمر اور برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے اس لحاظ سے عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے، بقاء عرض اور عرض الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ شئی واحد ہیں۔

وَمَعْنَى قَوْلِنَا وَجِدَ وَكَمْ يَبْقَى أَنَّهُ حَدَّثَ فَلَمْ يَسْتَعْمَرْ وَجُودَهُ وَكَمْ يَكُنْ نَائِبًا فِي الزَّمَانِ الثَّلَاثِيِّ۔

ترجمہ: اور ہمارے قول ”وَجِدْ وَكَمْ يَبْقَى“ کا معنی یہ ہے کہ وہ چیز پیدا ہوئی (یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آئی) لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور وہ زمانہ ثانی میں ثابت نہ رہی۔

قولہ ومعنی قولنا وجد الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے بقاء کو وجود سے زائد نہیں مانا بلکہ فی واحد کہا ہے حالانکہ تمام عقلاء نے لوگوں کے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے ”وَجِدْ وَكَمْ يَبْقَى“ یعنی ایک چیز پائی گئی مگر باقی نہ رہی، یہ قول تب صحیح بنے گا جبکہ وجود اور بقاء الگ الگ چیزیں ہوں اگر فی، واحد ہوں گی تو پھر ”وَجِدْ فَلَمْ يُوجَدْ“ کے معنی میں ہوگا جس میں صریح تناقض ہے کیونکہ ایک ہی فی کا اولاً اثبات کیا گیا اور پھر اس کی نفی کی گئی ہے۔ اثبات ونفی کا اجتماع لازم آیا یہی صریح تناقض ہے لہذا بقاء الگ چیز ہے اور وجود الگ چیز ہے۔

جواب: ”وَجِدْ وَكَمْ يَبْقَى“ کا معنی ہے ”انہ حدث فلم يستمر وجودہ“ یعنی آن وزمانہ اول میں وہ چیز پائی گئی اگلی آن وزمانہ میں اس کا وجود برقرار نہ رہا، صریح تناقض تب ہوگا کہ جب اثبات اور نفی دونوں کا زمانہ و آن ایک ہی ہو یہاں اثبات، زمانہ اول میں اور نفی، زمانہ ثانی میں ہے۔ لہذا تناقض نہیں، تو ثابت ہوا کہ وجود اور بقاء دونوں فی واحد ہیں۔

وَكَانَ الْقِيَامُ هُوَ الْإِخْتِصَاصُ النَّاعِثُ إِلَى كَمَا فِي أَوْصَافِ الْبَارِي تَعَالَى فَلِأَنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا تَحْزِزُ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ لِتَنْزِيهِهِ تَعَالَى عَنِ التَّحْزِيزِ۔

ترجمہ: اور (حق بات یہ ہے) کہ قیام وہ اختصاص ناعت ہے جیسا کہ صفات باری میں، اس لیے کہ وہ (صفات باری) اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ جمعیت کے طریقے پر متحیز نہیں، اللہ تعالیٰ کے تحیز سے پاک ہونگی وجہ سے۔

قولہ وان القيام الخ اس کا عطف ”والحق ان البقاء“ پر ہے۔ ماقبل میں شارح نے دلیل ثانی کی بنیاد دو مقدموں پر بتائی تھی مقدمہ اولیٰ کو رد کر کے حق بات اس کے بارے میں بتائی تھی اب یہاں سے مقدمہ ثانیہ کو رد کر کے حق بات اس کے متعلق ذکر کر رہے ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ قیام الشی کا یہ معنی بیان کرنا کہ قائم ہونے والی فی (بقاء)، دوسری فی (عرض)، کے تحیز کے تابع ہو، درست نہیں، ورنہ صفات باری کا ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفات اپنے تحیز میں ذات باری کے تابع ہیں تو اس صورت میں صفات اور ذات باری کا تحیز ہونا لازم آئے گا حالانکہ ذات باری اور صفات کسی طرح بھی متحیز نہیں، نہ بالذات نہ بالتبع۔

حق بات یہ ہے کہ قیام کا معنی ہے اختصاص ناعت، یعنی ایک فی کا دوسری فی کیساتھ ایسا گہرا تعلق و اختصاص ہو کہ فی اول کا موصوف بننا اور فی ثانی کا مفت بننا صحیح ہو مثلاً ”جِسْمٌ أَسْوَدٌ“ میں اسود کا جسم کیساتھ ایسا تعلق دربط ہے کہ

جسم کا موصوف بننا اور اسود کا صفت بننا درست ہے لہذا ”جِسْمٌ اَسْوَدُ“ کہنا صحیح ہے، بعینہ اسی طرح صفات باری کا ذات باری کیساتھ گہرا تعلق و اختصاص ہے کہ ذات باری کا موصوف بننا اور صفات کا صفت بننا درست ہے چنانچہ اَللّٰهُ الْحَيُّ، اَللّٰهُ الْقَدِيرُ، اَللّٰهُ الْعَلِيمُ، اَللّٰهُ السَّمِيعُ، اَللّٰهُ الْبَصِيرُ وغیر ذلک کہنا صحیح ہے۔

وَ اَنَّ اَنْتِفَاءَ الْاَجْسَامِ فِي كُلِّ اَنْ وَّمُشَاهَدَةُ بَقَائِهَا بِتَحَلُّلِ الْاُمَثَالِ لَيْسَ بِاَبْعَدَ مِنْ ذَالِكَ فِي الْاَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور بیشک اجسام کا انتفاء ہر آن میں اور اجسام کے بقاء کا مشاہدہ تجدد امثال کے ذریعے زیادہ بعید نہیں ہے اس (انتفاء اور تجدد) سے جو اعراض میں ہے۔

قولہ وان انتفاء الاجسام الخ اس کا عطف ماقبل میں ”ان البقاء“ پر ہے، یہاں سے شارح (دلیل ثانی کی بنیاد جن دو مقدموں پر تھی ان کو رد کر نیچے بعد) اصل دلیل ثانی یعنی عرض کے بقاء کے محال ہونے کو رد فرما رہے ہیں۔ علامہ تقی زائی فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے عرض کے بقاء کو ممتنع قرار دیا ہے اس لیے کہ عرض دو زمانوں اور دو وقتوں میں باقی نہیں رہ سکتا، البتہ تجدد امثال کے ذریعے عرض کا بقاء ہو سکتا ہے۔

جس طرح اجسام کے بارے میں بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ اجسام کا بقاء تجدد امثال کی وجہ سے ہے کہ جسم ہر آن میں فنا ہوتا رہتا ہے اور اسکی جگہ اسکا مثل موجود رہنے سے اس کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے، اسی طرح اعراض میں بھی انکا بقاء تجدد امثال (یعنی عرض ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اس کی جگہ اسکی مثل موجود رہنے سے اسکے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے) کی وجہ سے ہے جیسے چراغ کی بتی کی ٹو میں ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ روشنی داگ (جو کہ عرض ہے) ایک ہی ہے لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ تیل چونکہ متجدد ہوتا رہتا ہے نیچے سے اوپر کو آتا رہتا ہے روشنی متجدد داورنی ہوتی رہتی ہے مگر ہمیں تسلسل کے ساتھ ایک ہی روشنی داگ دکھائی دیتی ہے تو عقل کے نزدیک اجسام اور اعراض کا بقاء تجدد امثال کے ذریعے سے ہونا برابر ہے۔

تو حاصل کلام یہ ہے کہ شارح فرماتے ہیں کہ جب اجسام کا بقاء تجدد امثال کے ذریعے سے ہے تو یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اعراض کا بقاء بھی تجدد امثال کے ذریعے سے ہو کیونکہ عقل کے ہاں دونوں میں کوئی فرق نہیں، لہذا دلیل ثانی کا عدم ہو گئی کیونکہ عرض کا بقاء ممتنع نہیں بلکہ ممکن ہونا ثابت ہے۔

فائدہ: بعض اشاعرہ کی یہ بات غلط ہے کہ اجسام کا بقاء تجدد امثال کے ذریعے سے ہے کیونکہ اگر یہ بات درست مان لی جائے تو پھر جزاء سزا اور قصاص وغیرہ کا ساقط ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ جس جسم نے کوئی جرم و جنایت کی اگلے آن میں وہ جسم باقی نہ رہا اس کے مثل دوسرا جسم آیا تو سزا اس جسم پر لاگو نہ ہوئی جس نے جرم کیا بلکہ جسم ثانی پر ہوئی، یہ تو ایسے ہے کہ ”کرے کوئی اور بھرے کوئی والی“ مثال صادق آئے گی، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ اجسام کا بقاء اصل ہے نہ کہ تجدد امثال کے ذریعے سے ہے اور اسی پر تمام محققین کا اتفاق ہے، بخلاف عرض کے کہ اس کا عدم بقاء بعید از قیاس نہیں ہے۔

نَعَمْ تَمْسُكُهُمْ فِي قِيَامِ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ بِسُرْعَةِ الْحَرَكَةِ وَبُطُوئِهَا لَيْسَ بِتَعَامٍ إِذْ لَيْسَ هَهُنَا شَيْءٌ هُوَ حَرَكَةٌ وَآخَرُوهُ هُوَ سُرْعَةٌ أَوْ بُطُوَةٌ بَلْ هَهُنَا حَرَكَةٌ مَخْصُوصَةٌ تُسَمَّى بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ الْحَرَكَاتِ سُرْعَةً وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَعْضِ بَطُوَّةً۔

ترجمہ: جی ہاں ان (فلاسفہ) کا استدلال قیام العرض بالعرض کے بارے میں حرکت کی سرعت اور بطوےت کے ذریعے تام نہیں ہے اس لیے کہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوہ ہو، بلکہ یہاں ایک حرکت مخصوصہ ہے بعض حرکات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام سرعت رکھا جاتا ہے اور بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام بطوہ رکھا جاتا ہے۔

قولہ نعم تمسکھم الخ فلاسفہ کے ہاں قیام العرض بالعرض محال نہیں ہے اس کو ذکر کر کے شارح ان کی بات کو رد کر رہے ہیں۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ قیام العرض بالعرض محال نہیں ہے جیسا کہ مطلق حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے اور ایک حرکت کا سرعت (تیز) یا بطوہ (ست) ہوتا ہے یہ بھی ایک عرض ہے جو کہ مطلق حرکت کے ساتھ قائم ہے تو قیام العرض بالعرض ثابت ہو گیا اور یہ محال نہیں ہے۔

شارح علامہ تفتازانی ان کے استدلال کو رد فرما رہے ہیں کہ سرعت اور بطوہ کوئی علیحدہ عرض نہیں ہیں جو مطلق حرکت (جو کہ عرض ہے) کیساتھ قائم ہوتا ہے بلکہ اسی مطلق حرکت کو بعض مخصوص حالت میں سریع اور بعض مخصوص حالت میں بطی کہا جاتا ہے حرکت جب تیز ہوتی ہے تو سریع کہلاتی ہے اور جب آہستہ ہوتی ہے تو بطی کہلاتی ہے یعنی کم رفتار کی جانب کا لحاظ کیا جائے تو سریع ہوگی تیز رفتار کی جانب کا لحاظ کیا جائے تو بطی ہوگی، مثلاً سائیکل پر چلنے والے کی رفتار پیدل چلنے والے کے لحاظ سے سریع ہے اور موٹر سائیکل پر چلنے والے کی رفتار کے لحاظ سے بطی ہے۔

تو معلوم ہوا کہ سرعت اور بطوہ مطلق حرکت سے کوئی الگ چیز نہیں بلکہ وہ ایک ہی حرکت مخصوصہ ہے جو سریع بھی ہے اور بطی بھی، جب ایسا ہے تو پھر قیام العرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَبِهَذَا تَبَيَّنَ أَنَّ لَيْسَتْ السُّرْعَةُ وَالْبُطُوَةُ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ مِنَ الْحَرَكَةِ إِذْ الْأَنْوَاعُ الْحَقِيقِيَّةُ لَا تَخْتَلِفُ بِالْأَصْلَاحَاتِ

ترجمہ: اور اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ سرعت اور بطوہ حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں اس لیے کہ انواع حقیقیہ امر اضافی کے ساتھ مختلف نہیں ہوتیں (بلکہ ذاتیات کیساتھ مختلف ہوتی ہیں)۔

قولہ وبهذا تبين الخ یہ ماقبل والی عبارت کا متمم ہے، فلاسفہ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ انہوں نے سرعت اور بطوہ کو حرکت کی دو مختلف نوعیں مانا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ سرعت و بطوہ ایک امر اعتباری اور امر اضافی ہیں نہ کہ حرکت کی دو مختلف نوعیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف ذاتیات کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ امر اضافی و اعتباری کے لحاظ سے مثلاً حیوان

(جنس) کی دو مختلف نوعیں انسان اور شیر ہیں ہر ایک کی ذاتیات علیحدہ علیحدہ ہیں، انسان کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں اور شیر کی حیوان اور مفترس ہیں۔ جبکہ سرعت و بطوہ حرکت کی امراضانی و اعتباری چیزیں ہیں نہ کہ دو مختلف نوعیں ہیں۔

وَلَا جِسْمَ لَّاهُ، مُتَرَكِّبٌ وَ مُتَحَيِّزٌ وَ ذَلِكُمْ اَمَارَةُ الْحُلُوْثِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) جسم نہیں ہیں اس لیے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ (مرکب و متحیز ہونا) حدوث کی علامت ہے۔

قولہ وَلَا جِسْمَ لَّاهُ الخ ماتن اللہ تعالیٰ کی صفات سلبیہ میں سے صفت ثانی کو ذکر فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں۔
”لاہ الخ“ سے علامہ تقی تازائی اللہ تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے اجزاء و جود یہ یعنی ہیولی اور صورت جسمیہ سے عند الفلاسفہ۔

اور اجزاء لایستقری سے مرکب ہوتا ہے عند المتحکمین، ہر مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا حدوث کی علامت ہے، اسی طرح ہر جسم متحیز ہوتا ہے وہ اپنے تحیز میں حیز (مکان) کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا امکان و حدوث کی علامت ہے، امکان اور حدوث واجب کے مافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں، لہذا اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں۔

وَلَا جَوْهَرَ اَمَّا عِنْدَنَا فَلَا هُ، اِسْمٌ لِلْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى وَ هُوَ مُتَحَيِّزٌ وَ جُزْءٌ مِّنَ الْجِسْمِ وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُتَعَالٍ عَنِّ ذَلِكُمْ وَ اَمَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ فَلَا نَهْمُ وَ اِنْ جَعَلُوْهُ اِسْمًا لِلْمَوْجُوْدِ لَا فِیْ مَوْضُوْعٍ مُّجَرَّدًا كَانَ اَوْ مُتَحَيِّزًا لِّكُنْهْمُ جَعَلُوْهُ مِنْ اَقْسَامِ الْمُمُمْكِنِ وَ اَرَادُوْا بِهٖ الْمَاهِيَّةَ الْمُمُمْكِنَةَ الَّتِي اِذَا وُجِدَتْ كَانَتْ لَا فِیْ مَوْضُوْعٍ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) جو ہر بھی نہیں بہر حال ہمارے نزدیک اس لیے کہ وہ (جوہر) جزء لایستقری کا نام ہے اور وہ (جوہر) متحیز اور جسم کا جزء ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہے اور بہر حال فلاسفہ کے ہاں اس لیے کہ انہوں نے اگرچہ اس (جوہر) کو ایسے موجود کا نام دیا ہے جو کسی موضوع (محل) میں نہ ہو خواہ وہ مجرد (عن المادہ) ہو یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اس (جوہر) کو ممکن کی اقسام میں سے بنایا ہے اور انہوں نے اس (جوہر) سے ایسی ماہیت ممکنہ مراد لی ہے کہ جب بھی وہ پائی جائے تو بغیر کسی موضوع کے پائی جائے۔

قولہ وَلَا جَوْهَرَ اَمَّا عِنْدَنَا الخ یہاں سے ماتن تیسری صفت سلبیہ کو ذکر کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں۔
اما عندنا الخ سے جوہر کی تعریف میں متحکمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے جس کو شارح بیان کر رہے ہیں تاہم دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں مگر دلیل انشاء ہر ایک کی الگ الگ ہے۔

تعریف مع دلیل: متحکمین کے نزدیک جوہر جزء لایستقری کا نام ہے اور وہ (جزء لایستقری) متحیز ہوتا ہے اور ماقبل میں ثابت ہو چکا ہے کہ متحیز ہونا حدوث کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ حادث ہونے سے پاک ہیں۔ نیز جزء لایستقری جسم کا

جزء ہے اور ماقبل میں ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو جسم کا جزء بھی نہیں ہے کیونکہ جزء اپنے کل کا مخالف نہیں ہوتا لہذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جو ہر نہیں ہیں۔

فلاسفہ کے ہاں جو ہر ایسے موجود کا نام ہے جو کسی محل میں نہ ہو بلکہ بغیر محل کے موجود ہو۔ پھر خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو جیسے واجب تعالیٰ اور عقول و نفوس یہ مادہ اور جہت سے خالی ہیں خواہ وہ متخیز ہو یعنی مجرد عن المادہ نہ ہو جیسے جسم ہیولی اور صورت جسمیہ، یہ اگرچہ متخیز ہیں لیکن کسی محل کے محتاج نہیں۔

اس تعریف کے اعتبار سے ذات باری تعالیٰ کو جو ہر کہنا چاہیے کیونکہ ذات باری تعالیٰ بغیر کسی محل کے موجود ہے مگر ذات باری تعالیٰ سے فلاسفہ نے جو ہر کی نفی کی ہے اس لیے کہ انہوں نے جو ہر کو ممکن کی اقسام میں سے بنایا ہے جبکہ امکان وجوب کے منافی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ جو ہر نہیں ہیں، کیونکہ وہ واجب الوجود ہیں اور جو ہر کو ممکن کی قسم بنایا ہے، وہ اس طرح کہ ”ما حصل فی الذہن“ (جو چیز ذہن میں حاصل ہو) کو مفہوم کہتے ہیں پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) واجب (۲) ممکن۔ پھر ممکن کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) جو ہر (۲) عرض تو معلوم ہوا کہ جو ہر اس ماہیت ممکنہ کو کہتے ہیں جو بغیر موضوع محل کے پائی جائے تو جو ہر ممکن ہوا اور امکان وجوب کے منافی ہے لہذا فریقین کے ہاں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جو ہر نہیں ہیں۔

وَأَمَّا إِذَا أُريدَ بِهِمَا الْقَائِمُ بِذَاتِهِ وَالْمَوْجُودُ لَا فِي مَوْضُوعٍ فَإِنَّمَا يَمْتَنِعُ إِطْلَاقُهُمَا عَلَى الصَّالِحِ مِنْ جِهَةٍ عَدَمِ وُجُودِ الشَّرْعِ بِذَلِكَ مَعَ تَكَاثُرِ الْفَهْمِ إِلَى الْمُركَّبِ وَالْمُتَحَيِّزِ وَذَهَابِ الْمُجَسِّمَةِ وَالنَّصَارَى إِلَى إِطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى الَّتِي يَجِبُ تَنْزِيهِهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ۔

ترجمہ: اور بہر حال جب دونوں (جسم و جو ہر) سے قائم بذاتہ (جسم کا معنی ہے) اور موجود لانی موضوع (جو ہر کا معنی ہے) مراد لیا جائے تو صرف دونوں (جسم و جو ہر) کا اطلاق صالح (اللہ تعالیٰ) پر شریعت میں وارد نہ ہونے کی وجہ سے ممتنع ہے (نیز) مرکب اور متخیز کی طرف سمجھ (ذہن) کے سبقت کرنے کی وجہ سے (اللہ تعالیٰ پر جسم و جو ہر کا اطلاق کرنا جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ مرکب و متخیز ہونے سے پاک ہے) اور فرقہ مجسمہ اور نصاریٰ کا اس (ذات باری) پر جسم و جو ہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے اس معنی کے ساتھ کہ جس سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے۔

قوله واما اذا اريد بهما الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ اگر جسم کا معنی قائم بذاتہ مراد لیا جائے (جیسا کہ بعض حضرات نے تعریف کی ہے) اور جو ہر کا معنی موجود لانی موضوع (ایسا موجود جو بغیر محل کے ہو) مراد لیا جائے (جیسا کہ فلاسفہ نے تعریف کی ہے) تو پھر ذات باری پر ان دونوں لفظوں کا اطلاق کیوں ناجائز ہے جبکہ ذات باری قائم بالذات بھی ہے اور بغیر محل و موضوع کے

موجود بھی ہے۔ لہذا تعریف کے لحاظ سے دونوں (جسم اور جوہر) اللہ تعالیٰ پر صادق آ رہے ہیں۔

جواب: شارح یہاں سے جواب دے رہے ہیں کہ تین وجوہ سے جسم و جوہر کا اطلاق ذات باری پر ناجائز ہے۔

(۱) قرآن و حدیث یعنی شریعت میں ذات باری پر ان دونوں لفظوں (جسم و جوہر) کا اطلاق نہیں ہوا ہے نیز اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو انہی ناموں کے ساتھ پکارو کہ جس کے ساتھ قرآن و حدیث میں اللہ پر اطلاق ہوا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے کہ ”وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا“۔

(۲) جب بھی جسم یا جوہر کا لفظ اللہ تعالیٰ پر بولیں گے تو فوراً ذہن لفظ جسم سے مرکب کی طرف اور جوہر سے متحیز کی طرف سبقت کرے گا جبکہ اللہ تعالیٰ مرکب اور متحیز ہونے سے پاک ہیں جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے، اس لیے ان الفاظ کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کرنا جائز نہیں۔

(۳) جسم اور جوہر کے اطلاق کرنے سے فرقہ مجسمہ اور نصاریٰ کے قول کے ساتھ مشابہت لازم آئے گی جبکہ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ حدیث۔ مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ۔

وہ اس طرح کہ فرقہ مجسمہ کا نظریہ ہے کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ عام اجسام کی طرح جسم رکھتے ہیں حتیٰ کہ بعض ان میں سے یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کی رگوں میں خون دوڑتا ہے جس طرح انسان کی رگوں میں خون دوڑتا ہے اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے جوہر ہیں کہ جو تین اجزاء سے مرکب ہیں، اب (اللہ) ابن (عیسیٰ ابن مریم) روح القدس (فرشتہ جبرائیل)۔ اگرچہ ہم اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو جسم اور جوہر نہ کہیں گے تاہم مشابہت ضرور لازم آئے گی جس سے بچنا ضروری ہے۔ لہذا ان الفاظ کا ذات باری پر اطلاق جائز نہیں۔

فَلَا قَوْلَ فِكَيْفَ يَصِحُّ اِطْلَاقُ الْمَوْجُودِ وَالْوَاجِبِ وَالْقَدِيمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يَرِدْ بِهِ الشَّرْعُ قُلْنَا بِالْاِجْمَاعِ وَهُوَ مِنْ اَدِلَّةِ الشَّرْعِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ موجود اور واجب اور قدیم اور اسکے مثل (یعنی خدا) کا اطلاق (ذات باری پر) کس طرح صحیح ہوگا جبکہ ان (مذکورہ) الفاظ کا اطلاق (ذات باری پر) شریعت میں وارد نہیں ہوا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ (مذکورہ الفاظ کے ساتھ ذات باری پر اطلاق کرنا) اجماع سے ثابت ہے اور وہ (اجماع) شریعت کے دلائل میں سے (ایک دلیل) ہے۔

قولہ فان قيل الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: ماقبل میں آپ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق کرنا چاہیے جن کا ذکر قرآن و حدیث یعنی شریعت میں آیا ہو تو موجود، واجب، قدیم اور خدا کا اطلاق ذات باری پر کیوں کرتے ہو؟ جبکہ یہ شریعت سے ثابت نہیں ہے۔

جواب: قلنا بالاجماع الخ سے جواب دیا ہے کہ مذکورہ الفاظ کے ساتھ ذات باری پر اطلاق کرنا اجماع سے ثابت ہے اور اجماع شریعت کے ادلہ اربعہ میں سے ایک دلیل ہے لہذا انہی الفاظ کا اطلاق کرنا شریعت سے ثابت ہے اور جائز ہے۔

وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَالْوَجِبَ وَالْقَدِيمَ الْفَاعِلَ مُتَرَادِفَةً وَالْمَوْجُودُ لَازِمٌ لِلْوَجِبِ وَإِذَا وَرَكَ الشَّرْعُ بِاطِّلاقِ اسْمِ بَلْغَةٍ فَهُوَ إِذَنْ بِاطِّلاقِ مَا يُرَادُّهُ مِنْ تِلْكَ اللَّغَةِ أَوْ مِنْ لُغَةٍ أُخْرَى وَمَا يُلَازِمُ مَعْنَاهُ وَكَيْفَهُ نَظَرٌ۔

ترجمہ: اور بھی کہا جاتا ہے کہ (لفظ) اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم الفاظ مترادفہ ہیں اور (لفظ) موجود واجب کیلئے لازم ہے اور جب شریعت کسی زبان میں کسی نام کے اطلاق کیساتھ وارد ہو۔ تو پس وہ ایسے الفاظ کے اطلاق کرنے کی بھی اجازت ہوگی جو اسی زبان کے یا دوسری زبان کے اس کے مترادف ہوں گے اور (اس کی بھی اجازت ہوگی) جو اس (الفاظ مترادف) کے معنی کو لازم ہے اور (شارح نے کہا) کہ اس میں نظر ہے یعنی چند خرابیاں ہیں۔

قولہ وقد يقال الخ بعض حضرات نے موجود، واجب، قدیم، خدا، جیسے الفاظ کے ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کرنے کے جواز پر ایک اور انداز سے جواب دیا ہے، وہ یہ ہے کہ الفاظ یعنی اللہ تعالیٰ، واجب، قدیم، ایک دوسرے کے مترادف ہیں اور لفظ موجود، یہ واجب کو لازم ہے کیونکہ واجب وہ ہے کہ جس کا موجود ہونا ضروری ہو اور عدم محال ہو تو معلوم ہوا کہ واجب وہی ہوگا جو موجود ہوگا۔ لہذا موجود، واجب کا لازم ہوا اور قاعدہ ہے کہ جب کسی زبان میں کسی لفظ کے اطلاق کرنے کی شریعت میں اجازت ہو تو پھر اسی زبان کے یا دوسری زبان کے مترادف الفاظ کے اطلاق کرنے کی بھی اجازت ہوتی ہے چنانچہ لفظ اللہ (تعالیٰ) کا ذات باری تعالیٰ چر اطلاق کرنا شریعت سے ثابت ہے تو اب اس کے جو مترادف الفاظ ہوں گے یعنی واجب اور قدیم اور موجود، جو واجب کو لازم ہے اور لفظ ”خدا“ جو واجب کا مترادف ہے دوسری زبان یعنی فارسی کا لفظ ہے (اس کی اصل خود آ یعنی خود آئیدہ اسم فاعل قیاسی ہے کثرت استعمال کی وجہ سے اس میں واؤ حذف ہو گیا تو خدا ہو گیا) ان کا اطلاق بھی ذات باری تعالیٰ پر کرنا جائز ہوگا۔

”وفیه نظر“ شارح نے کہا کہ مذکورہ جواب میں چند خرابیاں ہیں۔

پہلی خرابی: آپ حضرات نے یہ جو کہا ہے کہ لفظ اللہ، واجب، قدیم، مترادف الفاظ ہیں، غلط ہے اس لیے کہ ترادف اس کو کہتے ہیں کہ دونوں لفظوں کا معنی ایک ہو یہاں تینوں الفاظ کا معنی ایک نہیں بلکہ ہر ایک کا الگ الگ معنی ہے اللہ کا معنی ہے وہ ذات کہ جس میں عقل حیران و سرگرداں ہو، یا وہ ذات جو پوشیدہ ہو، یا اللہ بمعنی معبود، یا وہ ذات جس کی طرف لوگ مصائب کے وقت پناہ لینے کیلئے رجوع کریں اور واجب کا معنی ہے کہ جس کا عدم محال ہو (ما یمنع عدمه) اور قدیم کا معنی ہے کہ جس کے وجود کی ابتداء ہی نہ ہو، تو دیکھئے ہر ایک کا معنی الگ الگ ہے ترادف کہاں ہے۔ البتہ مصداق تینوں کا ایک ہے تو اس کو تساوی کہتے ہیں نہ کہ ترادف۔

دوسری خرابی: دو لفظ اگر مترادف ہوں تو ضروری نہیں ہے کہ ایک کی جگہ دوسرے لفظ کو استعمال کر لیا جائے مثلاً عاقل اور عالم دونوں مترادف ہیں مگر عالم کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر جائز ہے جیسے ”عالم الغیب والشہادۃ“ اور عاقل کا اطلاق ناجائز ہے کیونکہ عاقل عقل سے ہے بمعنی قید جو کہ نقص اور عیب ہے اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

تیسری خرابی: جہاں ملزوم کا اطلاق استعمال صحیح ہو ضروری نہیں کہ وہاں لازم کا اطلاق بھی صحیح ہو جیسے ”اللہ خالق کُلِّ شَیْءٍ“ کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے حتیٰ کہ ”خالق الخنازیر“ بھی ہے کیونکہ کل شئی کا لفظ خنزیر کو بھی شامل ہے تو خالق کل شئی جو کہ ملزوم ہے اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر شریعت میں درست ہے جیسا کہ ”اللہ خالق کُلِّ شَیْءٍ“ الایۃ میں اطلاق کیا گیا ہے مگر اس (کل شئی) کا لازم ”خالق الخنازیر“ ہے اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر درست نہیں۔

وَلَا مُصَوِّرَ اِیْ ذِیْ صُوْرَةٍ وَشَکْلِ مِثْلِ صُوْرَةِ اِنْسَانٍ اَوْ فَرَسٍ لِاَنَّ تِلْكَ مِنْ خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ تَحْصُلُ لَهَا بِوَاسِطَةِ الْکَوْنِیَّاتِ وَالْکِیْفِیَّاتِ وَرَاحَاطَةِ الْخَلْقُوْدِ وَالنَّهْیَاتِ

ترجمہ: اور (وہ اللہ تعالیٰ) مصور بھی نہیں یعنی شکل و صورت والے (نہیں) جیسا کہ انسان یا گھوڑے کی صورت ہے اس لیے کہ یہ (شکل و صورت) اجسام کے خواص میں سے ہے جو اجسام کو (تین چیزوں) کمیات اور کیفیات اور حدود و نہایات کے گھیرنے کے واسطوں سے حاصل ہوتی ہے۔

قولہ: وَلَا مُصَوِّرَ الْخِ یہاں سے ماتن چوتھی صفت سلبیہ کو ذکر کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت والے نہیں ہیں (مصور، باب تفعلیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے) جیسا کہ انسان اور فرس وغیرہ کی صورتیں ہوتی ہیں، شارح ”لَاَنَّ تِلْكَ مِنْ خَوَاصِّ الْخِ“ سے مصور کی نفی پر دلیل عقلی پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت والا نہیں ہیں کیونکہ یہ شکل اور صورت اجسام کے خواص میں سے ہے اور جسم کو شکل و صورت تین چیزوں کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہے۔

(۱) کمیات، یعنی طول و عرض و عمق کے واسطہ سے۔ (۲) کیفیات، یعنی رنگ، سیدھا پن، ٹیڑھا پن۔ (۳) جسم کو کسی حد و نہایت کا گھیرنا۔ اشیاء ثلاثہ جسم میں پائی جائیں گی تب جسم کی کوئی شکل و صورت بنے گی، ماقبل میں ثابت ہو چکا کہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں اسی طرح اس کے خواص (یعنی شکل و صورت) سے بھی پاک ہوں گے۔

وَلَا مَخْلُوْدٌ اِیْ ذِیْ حَلَدٍ وَنَّهْیَاتٍ

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) محدود بھی نہیں ہیں یعنی حد و نہایت والے (نہیں)۔
قولہ: وَلَا مَخْلُوْدُ الْخِ پانچویں صفت سلبیہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ محدود نہیں ہیں یعنی اس کی کوئی حد نہیں اور نہ ہی انتہا ہے، نہایت کا معنی ہے کہ جب کمیت والی یعنی طول و عرض و عمق والی چیز ایسے مقام تک پہنچ جائے کہ آگے اس کا وجود نہ ہو۔

وَلَا مَعْلُودٌ اِىْ ذِى عِلْدٍ وَكَثْرُوْهُ يَعْْنٰى لَيْسَ مَحَلًّا لِلْكَوْمِيَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ كَالْمَقَادِيْرِ وَلَا الْمُتَفَصِّلَةِ كَالْعَدَادِ وَهُوَ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) معدود بھی نہیں یعنی عدد والے اور کثرت والے (نہیں) یعنی نہ کمیات متصلہ کا محل ہیں جیسا کہ مقادیر ہیں (یعنی مقادیر کا محل بھی نہیں ہیں) اور نہ ہی (کمیات) منفصلہ کا محل ہیں جیسا کہ اعداد ہیں (یعنی اعداد کا محل بھی نہیں) اور یہ ظاہر ہے۔

قولہ وَلَا مَعْلُودٌ اِىْ ذِى عِلْدٍ الخ یہ چھٹی صفت سلبیہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ ذی عدد اور ذی کثرت نہیں ہیں یعنی نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ ہی اسکی جزئیات ہیں اور نہ ہی اس کے شرکاء ہیں۔

”یعنی لیس الخ“ سے شارح نے تفصیل فرمائی ہے، مگر اس سے قبل ایک تمہیدی بات ہے، کم کی تعریف اور اس کے اقسام کے بارے میں:

تمہید: کم وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول کرے، پھر اسکی دو قسمیں ہیں: (۱) کم متصلہ (۲) کم منفصلہ
کم متصلہ: وہ عرض ہے کہ جب بھی اس کی تقسیم دو حصوں میں کی جائے تو بیچ میں کوئی حد مشترک ضرور ہو جو دونوں کیلئے حد مانی جائے، مثلاً ایک فٹ لمبے خط کو دو حصوں میں تقسیم کیلئے بیچ میں ایک نقطہ فرض کیا جائے یہی نقطہ حد مشترک کہلائے گا اس لیے کہ اس کا ایک سرا خط کے ایک حصہ کا متعلق ہے اور دوسرا سرا خط کے دوسرے حصے کا مبداء ہے پھر کم متصلہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) غیر قار الذات (۲) قار الذات

اگر کم متصلہ غیر قار الذات ہو یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہ ہوں بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہوں تو اس کو زمانہ کہتے ہیں اور اگر قار الذات ہو یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہوں تو وہ مقدار ہے جس کی تین قسمیں ہیں: (۱) طول (۲) عرض (۳) عمق، اگر مقدار تینوں کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ جسم ہے اور اگر طول و عرض کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ سطح ہے اور اگر فقط طول کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ خط ہے، یہ سب کم متصلہ کی اقسام ہیں۔

کم منفصلہ: وہ عرض ہے کہ جب بھی اس کی تقسیم دو حصوں میں کی جائے تو دونوں حصوں کیلئے کوئی درمیان میں حد مشترک نہ ہو جو متعلق اور مبداء بنے (حصوں کیلئے) مثلاً آٹھ کا عدد ہے اس کو دو حصوں یعنی پانچ اور تین میں تقسیم کیا تو بیچ میں کوئی ایسی حد مشترک (عدد) نہیں کہ جو دونوں جانب میں معتبر ہو (یعنی ایک عدد کیلئے متعلق بنے اور دوسرے عدد کیلئے مبداء بنے) ورنہ دونوں جانب کسی عدد کا اعتبار کرنے سے پانچ، پانچ نہیں رہے گا بلکہ چھ ہو جائے گا اور تین، تین نہیں رہے گا بلکہ چار ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اصل میں کمیات کی دو قسمیں ہیں: (۱) کم متصل جیسے مقادیر (۲) کم منفصل جیسے

اعداد اللہ تعالیٰ ان دونوں میں سے کسی کا بھی محل نہیں، مقادیر کا محل اس لیے نہیں کہ وہ (مقادیر) اجسام کے خواص میں سے ہے جیسا کہ تمہیدی بات میں ذکر کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں تو اس کے خواص یعنی مقدار سے بھی پاک ہونگے، اور اعداد کا محل اس لیے نہیں کہ اللہ تعالیٰ واجب ہیں جس کا نہ کوئی جزء ہے اور نہ ہی جزئی، نہ کوئی شریک، پھر کس لحاظ سے اعداد کا محل قرار دیا جائے، جبکہ عدد تینوں معانی سے مرکب ہونے کا نام ہے لہذا اللہ تعالیٰ محدود بھی نہیں۔

فائدہ: اگر کوئی یہ کہے کہ آپ نے کیسے کہہ دیا کہ اللہ محدود نہیں یعنی اس کا تعلق عدد کیساتھ نہیں تو یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عدد کا معنی ہے گنتا، شمار کرنا، اللہ واحد ہے، اکیلا ہے، یہ تو عدد ہے اللہ کی ذات سے عدد کی نفی کرنا کس طرح درست ہے۔

جواب: یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق واحد عدد ہی نہیں چہ جائے کہ عدد کیساتھ تعلق ہو۔

وَلَا مُتَّبَعٌ وَلَا مُتَجَزِّئٌ أَيْ ذِي أَبْعَاضٍ وَأَجْزَاءٍ وَلَا مُتَرَكِّبٌ مِنْهَا لِمَا فِي كُلِّ ذَلِكَ مِنَ الْأَوْحِيَانِ جِ الْمَنَافِي لِلْجُوبِ فَمَالَهُ، أَجْزَاءٌ يُسَمَّى بِإِعْتِبَارِ تَأْلُفِهِ مِنْهَا مُتَرَكِّبًا وَيَاغْتِبَارِ إِنْحِلَالِهِ إِلَيْهَا مُتَّبَعًا وَمُتَجَزِّيًا وَلَا مُكْتَنَاوٍ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ صِفَاتِ الْمَقَادِيرِ وَالْأَعْدَادِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) متبعض اور متجزی نہیں یعنی حصول اور اجزاء والے (نہیں) اور نہ ہی ان سے مرکب ہیں، اس لیے کہ ہر ایک میں احتیاجی ہے جو وجوب کے منافی ہے، پس وہ چیز کہ جس کیلئے اجزاء ہوں ان اجزاء سے مرکب ہونے کے اعتبار سے (اس چیز کو) مرکب کہا جاتا ہے اور ان اجزاء کی طرف منحل ہونے (کھلنے) کے اعتبار سے (اس چیز کو) متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور نہ ہی (اللہ تعالیٰ) متناہی ہیں اس لیے کہ یہ (متناہی ہونا) مقدار اور عدد کی صفات میں سے ہے۔

قولہ وَلَا مُتَّبَعٌ الخ اس عبارت میں ساتویں، آٹھویں، نویں صفات سلیبہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ متبعض اور متجزی نہیں یعنی حصول والے اور اجزاء والے نہیں اور نہ ہی اجزاء اور حصول سے مرکب ہیں۔

دلیل: اس لیے کہ جو چیز ذی بعض (حصول والی) اور ذی اجزاء ہوگی تو وہ حصول اور اجزاء کی محتاج ہوگی اسی طرح جو مرکب ہوگی وہ بھی اجزاء کی محتاج ہوگی اور محتاج ہونا وجوب کے منافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ محتاج ہونے سے پاک ہیں تو متبعض اور متجزی اور مرکب ہونے سے بھی پاک ہوں گے۔

مرکب کی تعریف: جس چیز کے چند اجزاء ہوں اگر وہ فی اپنے اجزاء سے مرکب ہو تو اس کو مرکب کہا جاتا ہے۔
متبعض اور متجزی کی تعریف: چند اجزاء سے مرکب ہونے والی شئی کو اگر اس کے اجزاء کی طرف منحل یعنی کھول دیا جائے (ککڑے ککڑے کر دیا جائے) تو اس شئی کو متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ متناہی بھی نہیں کیونکہ متناہی ہونا مقدار اور عدد کی صفت ہے، ماقبل میں ثابت کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدار کا بھی محل نہیں اور عدد کا بھی محل نہیں تو اب اس کی صفت متناہی کا محل بھی نہیں وہ (اللہ) ان سب سے پاک ہیں۔

وَلَا يُوصَفُ بِالْمَاهِيَةِ أَيْ الْمُجَانَسَةِ لِلْأَشْيَاءِ لِأَنَّ مَعْنَى قَوْلِنَا مَا هُوَ مِنْ أَيْ جِنْسٍ هُوَ وَالْمُجَانَسَةُ تُوجِبُ التَّمَايُزَ عَنِ الْمُتَجَانِسَاتِ بِفُضُولٍ مُقَوِّمَةٍ فَيَكْزُمُ التَّرْكِيْبُ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں یعنی اشیاء کے ہم جنس ہونے کیساتھ، اس لیے کہ ہمارے قول ”ماہو“ کا معنی ہے ”من ای جنس ہو“ (کہ وہ کس جنس سے ہے) اور مجانست اپنے ہم جنسوں سے ذاتی فضول کے ذریعے ممتاز ہونے کو واجب کرتی ہے، پس ترکیب لازم آئے گی۔

قوله وَلَا يُوصَفُ بِالْمَاهِيَةِ الخ ماتن دسویں صفت سلبیہ کا ذکر کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی جنس کیساتھ متصف نہیں ہیں۔

شارحؒ نے ماہیت کا معنی مجانست کیساتھ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کے ہم جنس نہیں کیونکہ جب بھی کسی چیز کے بارے میں ماہو سے سوال کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی جنس بتاؤ کہ کس جنس سے ہے اور کس ماہیت سے اس کا تعلق ہے کیونکہ ماہیت، ماہو سے ماخوذ ہے اگر اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی جنس کیساتھ متصف ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ کیساتھ دوسری اشیاء بھی شریک ہو جائیں گی (یعنی مختلف حقیقتوں والی اشیاء) اب اللہ تعالیٰ کو دوسری اشیاء سے ممتاز کرنے کیلئے فصل کی ضرورت پڑے گی کیونکہ ہر جنس کیلئے فصل ضرور ہوتی ہے جو اسکی ذاتیات میں سے ہوتی ہے، تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی علامت ہے (جیسا کہ ماقبل میں ثابت کیا گیا ہے) اور امکان وجوب کے منافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب ہیں، لہذا وہ ماہیت کیساتھ متصف نہیں ہیں۔

وَلَا بِالْكَيْفِيَّةِ مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَاةِ وَالْبَرُودَةِ وَالرُّطُوبَةِ وَالْيَبُوسَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ وَكَوْاعِ الْجَزَاجِ وَالتَّرْكِيْبِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) کیفیت کیساتھ بھی متصف نہیں ہیں یعنی رنگ اور ذائقہ اور بو اور گرمی اور ٹھنڈک اور تری اور خشکی اور ان کے علاوہ (سب کچھ) اجسام کی صفات میں سے ہیں اور مزاج اور ترکیب کے توابع میں سے ہیں۔

قوله وَلَا بِالْكَيْفِيَّةِ مِنَ اللَّوْنِ الخ ماتن گیارہویں صفت سلبیہ کا ذکر فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ بھی متصف نہیں ہیں۔

شارحؒ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ کیفیت سے مراد، رنگ، ذائقہ، بو، حرارت، ٹھنڈک، تری اور خشکی کا ہونا ہے، شارحؒ نے کہا ہے کہ یہ تمام چیزیں اجسام کی صفات ہیں (جبکہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ سے جسم کی نفی کی گئی ہے) تو تمام کیفیات یعنی صفات اجسام کی بھی نفی ہو گئی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔

مزاج کی تعریف: چند متضاد (مذکورہ اشیاء یعنی حرارت و برودت وغیرہ) کیفیات کے ملانے سے ایک معتدل

کیفیت پیدا ہوتی ہے اسی کا نام مزاج ہے، مزاج باب مفاعله کا مصدر ہے بمعنی آمیزش۔ ظاہر ہے کہ جسم ہونا اور کسی قسم کا مزاج ہونا ترکیب کے بعد ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ ترکیب سے پاک ہیں تو یقیناً ترکیب کے توابع ولوازمات (مذکورہ کیفیات) سے بھی پاک ہونگے۔

وَلَا يَتِمُّكَ فِي مَكَانٍ لَّانَ التَّمَكُّنِ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْوذٍ بَعْدَ فِي آخَرٍ مُتَوَهِّمٍ أَوْ مُتَحَقِّقٍ يُسْمَوْنَهُ الْمَكَانَ وَالْبُعْدُ عِبَارَةٌ عَنْ اِمْتِدَادٍ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ أَوْ بِنَفْسِهِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِوُجُودِ الْخَلَاءِ وَاللَّهُ تَعَالَى مُنْزَعٌ عَنِ الْاِمْتِدَادِ وَالْمُقَدَّارِ لَا سَتْلُزَامِهِ التَّجْزِيَّ

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) کسی مکان میں ممکن نہیں ہیں اس لیے کہ تمکن نام ہے ایک بعد کا دوسرے بعد میں نفوذ (سرایت) کرنے کا (وہ دوسرا بعد) متوہم ہو (جیسا کہ متکلمین کے ہاں ہے) یا متحقق ہو (جیسا کہ فلاسفہ کے ہاں ہے) یہ حضرات اس (بعد) کا نام مکان رکھتے ہیں اور بعد نام ہے اس امتداد کا، جو جسم کے ساتھ قائم ہو یا وہ بذات خود قائم ہو (ان لوگوں کے ہاں) جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ، امتداد اور مقدار سے پاک ہیں اس (امتداد و مقدار) کا تجزی کو مستلزم ہونے کی وجہ سے۔

قولہ وَلَا يَتِمُّكَ فِي مَكَانٍ لَّانَ التَّمَكُّنِ الخ یہاں سے ماتن بارہویں صفت سلبیہ کو ذکر فرما رہے ہیں مگر اس کی وضاحت سے قبل پانچ مقدمات کا جاننا ضروری ہے۔ (۱) امتداد و بعد کی تعریف (۲) مکان کی تعریف (۳) خلاء کی تعریف (۴) تمکن و تجزی میں فرق (۵) جہات کئی اور کئی ہیں۔

پہلا مقدمہ: امتداد (بعد) وہ عرض ہے جو جسم کیساتھ قائم ہوتا ہے اور جسم کی حقیقت سے ایک زائد چیز ہے جو بدلتا رہتا ہے، جسم خواہ اجزاء لا استجزئی سے مرکب ہو جیسا کہ متکلمین کے ہاں ہے خواہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہو جیسا کہ فلاسفہ کے ہاں ہے، اس امتداد کو بعد عرضی اور جسم تعلیمی، و مقدار اور بعد مادی بھی کہتے ہیں مثلاً موم ہے اسکو گول کیا جائے تو موم جسم ہے اور گول امتداد ہے اگر موم کو چوکور بنایا جائے تو پہلا امتداد ختم ہو جائے گا اور دوسرا شروع ہو جائے گا، اس لیے کہ یہ عرض ہے، البتہ متکلمین حضرات اس امتداد و بعد کو متوہم مانتے ہیں اور فلاسفہ اس کو متحقق مانتے ہیں، وجہ اسکی یہ ہے کہ متکلمین کے ہاں جسم اجزاء لا استجزئی یعنی جواہر سے مرکب ہے تو جسم کا اجزاء کے ساتھ جزا ہوا ہونا ایک قطعی چیز نہیں بلکہ امر موهومی ہے اس لیے متکلمین اس بعد کو بعد موهوم کہتے ہیں جبکہ فلاسفہ کے ہاں جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسمیہ سے ہے، جسم میں محسوس ہونے والا امتداد ہے، اس لیے اس بعد کو وہ متحقق مانتے ہیں۔

دوسرا مقدمہ: مکان کی تعریف کے بارے میں عقلاء کا اختلاف ہے اس کے بارے میں چند اقوال ہیں مگر معتبر تین قول ہیں:

(۱) پہلا قول افلاطون اور اس کے متبعین کا ہے کہ مکان اس بُعد مجرد کا نام ہے کہ جس میں جسم بطریق تداخل سرایت کرتا ہے اگر جسم اس کو مشغول یعنی اس میں سرایت نہ کرے تو پھر وہ خلاء ہوگا مثلاً حوض ہے اس کے اطراف نے حوض کو گھیرا ہوا ہے اب اس حوض میں ایک بُعد ہے اگر اس بُعد میں پانی نہ ہو تو ہوا بھری رہے گی جب پانی سے بھر دیا جائے تو ہوا نکل جائے گی پانی اس بُعد کو بھرتا ہے پس بُعد دونوں حالتوں میں قائم علی حالہ ہے اس میں تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی حوض سے باہر منتقل ہوا ہے اس لیے اس بُعد کو جو ہر مجرد عن المادہ بھی کہتے ہیں۔

(۲) دوسرا قول متکلمین حضرات کا ہے وہ کہتے ہیں کہ مکان بُعد ہیولی کا نام ہے کوئی محض شی متحقق کا نام نہیں کہ جس طرح افلاطون اور ان کے متبعین کہتے ہیں۔

(۳) تیسرا قول ارسطو کا ہے، ارسطو کے نزدیک مکان، جسم باطن کا نام ہے یعنی جسم حاوی کو کہتے ہیں مثلاً پانی کا گلاس، اس کے اندرونی حصے کو مکان کہتے ہیں جو جسم محوی یعنی پانی کو مس کیے ہوئے ہے۔

تیسرا مقدمہ: خلاء کی تعریف میں، خلاء اس جگہ کو کہتے ہیں کہ جس کو کسی جسم نے مشغول نہ کر رکھا ہو پھر اس میں عقلاء کا اختلاف ہے کہ عالم میں خلاء کا وجود ہے یا نہیں، متکلمین اور افلاطون کا مذہب یہ ہے کہ خلاء کا وجود ہے مگر متکلمین کے نزدیک یہ وہی شی ہے اور افلاطون کے ہاں خلاء ایسا جو ہر ہے جو بالفعل موجود ہے اور اکثر حکماء خلاء کے قائل نہیں ہیں۔

چوتھا مقدمہ: ممکن کی تعریف، ممکن یہ ہے کہ خلاء کو کوئی ممتد چیز نہ کر دے اور تحیز یہ ہے کہ خلاء کو کوئی چیز نہ کر دے، خواہ وہ ممتد ہو یا غیر ممتد۔ تو دونوں میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، ممکن اخص مطلق ہے اور تحیز اعم مطلق ہے، جہاں ممکن ہوگا وہاں تحیز بھی ہوگا جیسا کہ جسم ہے، جسم ممکن بھی ہے اور تحیز بھی، لیکن ضروری نہیں کہ جہاں تحیز ہو وہاں ممکن بھی ہو جیسے جو ہر فرد، یہ تحیز ہے مگر ممکن نہیں کیونکہ اس میں بُعد و امتداد نہیں جس میں امتداد نہ ہو وہ ممکن نہیں ہوتی۔

پانچواں مقدمہ: جہات چھ ہیں: (۱) فوق (۲) تحت (۳) شرقاً (۴) غرباً (۵) شمالاً (۶) جنوباً

فلاسفہ کے ہاں جہات صرف دو ہیں، فوق اور تحت، باقی جہات انسان کی حالت بدلنے سے تبدیل ہوتی رہتی ہیں، دوسرا یہ کہ فلاسفہ کے ہاں جہات کا مستقل وجود ہے یعنی مکان کے حدود و اطراف ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جہت کی طرف اشارہ حسیہ کیا جاتا ہے جبکہ متکلمین کے ہاں جہت بعینہ مکان ہے جس کا مستقل وجود نہیں۔

اگر کوئی متکلمین پر یہ اعتراض کر دے کہ جب آپ کے ہاں جہت بعینہ مکان کا نام ہے تو پھر جہت کے الگ الگ نام (فوق، تحت، شرقاً، غرباً وغیرہ) کیوں ہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نام امور نسبیہ میں سے ہیں کوئی مکان علیحدہ مستقل چیز نہیں جیسا کہ زمین کے مقابلے میں آسمان بلند (فوق) ہے اور پہلا آسمان دوسرے آسمان کے مقابلے میں نیچے (تحت) ہے یہ محض نسبت کے اعتبار سے

ہے کہ زمین کی نسبت آسمان کی طرف کی گئی ہے اسی طرح اول آسمان کی ثانی آسمان کی طرف نسبت کی گئی ہے۔

اب شارح علامہ تفتنازائی ”لان التمكن الخ“ سے اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے کیونکہ تمکن ایک بعد کا دوسرے بعد میں سرایت کرنے کا نام ہے خواہ وہ بعد متوہم ہو کما قلنا (متکلمین) خواہ تحقیق ہو، کما قال الحكماء (فلاسفہ) تو اس معنی کے اعتبار سے متمکن فی المكان وہ چیز ہوگی کہ جس کیلئے بعد اور امتداد اور مقدار ہو (امتداد اور مقدار میں اتنا فرق ہے کہ امتداد عام ہے وہ بذات خود قائم ہو یا جسم کیساتھ قائم ہو اور مقدار وہ امتداد ہے جو فقط جسم کیساتھ قائم ہو) امتداد اور مقدار اور بعد متجزی ہوتا ہے یعنی تقسیم کو قبول کرتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ متجزی نہیں، جب متجزی نہیں تو امتداد وغیرہ سے بھی پاک ہونگے اور جب بعد و امتداد سے پاک ہیں تو پھر متمکن فی المكان بھی نہ ہونگے، اس سے بھی پاک ہونگے۔

فَإِنْ قِيلَ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ مُتَحَيِّزٌ وَلَا بَعْدَ فِيهِ وَإِلَّا لَكَانَ مُتَجَزِّيًا قُلْنَا الْمُتَمَكِّنُ أَحْصَى مِنَ الْمُتَحَيِّزِ لِأَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِي يَشْغُلُهُ شَيْءٌ مُتَمَكِّنٌ أَوْ غَيْرُ مُتَمَكِّنٍ لِمَا ذُكِرَ دَلِيلٌ عَلَى عِلْمِ التَّمَكُّنِ فِي الْمَمْكَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے اور اس میں بعد نہیں ہے ورنہ (اگر بعد ہوتا تو) وہ متجزی ہوتا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ تمکن، اخص ہے تحیز سے، اس لیے کہ حیز وہ خلاء موہومی ہے کہ جس کو کوئی شئی مشغول یعنی پُر کر دے (خواہ وہ شئی) مسمد ہو یا غیر مسمد، پس جو (اب تک) ذکر کیا گیا ہے یہ عدم تمکن فی المكان پر دلیل تھی۔

قوله فان قيل الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے اعتراض کا منشاء تمکن اور تحیز میں فرق نہ کرنا ہے اور جواب کا منشاء دونوں میں فرق کرنا ہے۔

اعتراض: تمکن کا آپ نے جو معنی بیان کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکان اور حیز اسی کیلئے ہوگا کہ جس کے اندر بعد و امتداد ہوگا حالانکہ جوہر فرد (جزا متجزی) متحیز ہے مگر اس کیلئے کوئی بعد و امتداد نہیں ورنہ وہ متجزی ہوتا۔

جواب: آپ نے مکان اور حیز میں فرق نہیں کیا حالانکہ دونوں میں فرق ہے مکان اخص مطلق ہے جو چیز مکان کے اندر ہوگی اس کیلئے بعد اور امتداد ضروری ہے اور حیز یہ عام مطلق ہے جو چیز حیز میں ہوگی اس کیلئے بعد و امتداد ضروری نہیں لہذا جوہر فرد متحیز ہے نہ کہ متمکن، اور متحیز کیلئے کوئی بعد و امتداد ضروری نہیں، شارح نے فرمایا کہ جو ذکر کیا گیا ہے یہ عدم تمکن فی المكان کی دلیل تھی۔

وَأَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ التَّحَيُّزِ فَهُوَ أَنَّهُ لَوْ تَحَيَّزَ فَمَا فِي الْأَزَلِ فَيَكُونُ قَدَمُ الْحَيِّزِ أَوْ لَا فَيَكُونُ مَحَلًّا لِلْخَوَادِثِ وَأَيْضًا إِمَّا أَنْ يُسَاوِيَ الْحَيِّزُ أَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُونُ مُتَنَاهِيًا أَوْ يَبْزُدُ عَلَيْهِ فَيَكُونُ مُتَجَزِّيًا۔

ترجمہ: اور بہر حال عدم تحیز پر دلیل یہ ہے کہ اگر (اللہ تعالیٰ) متحیز ہوں تو پھر (دو حال سے خالی نہیں) یا تو ازل میں متحیز ہوں گے پس حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا (ازل میں متحیز) نہیں ہوں گے (بلکہ بعد میں) پس (اللہ تعالیٰ) محل

حوادث ہو گئے اور نیز یا (اللہ تعالیٰ) حیز کے مساوی ہو گئے یا اس سے کم، پس (اللہ تعالیٰ) متناہی ہو گئے یا (اللہ تعالیٰ) حیز سے زائد ہو گئے (اس صورت میں) وہ (اللہ تعالیٰ) متجزی ہو گئے۔

قولہ واما الدلیل علی عدم التحیز الخ یہاں سے شارح عدم تحیز (کہ اللہ تعالیٰ متحیز بھی نہیں) پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوں یعنی کسی حیز میں ہوں تو پھر دو احتمال ہیں یا تو ازل ہی سے متحیز ہو گئے تو پھر حیز بھی ازلی ہوگا تو اس صورت میں حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ حیز من جملہ عالم میں سے ہونے کی وجہ سے حادث ہے۔

یا پھر ازل کے بعد اللہ تعالیٰ متحیز ہوں گے تو اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ حیز پہلے یعنی ازل میں معدوم تھا پھر اس کا وجود ہوا اور جس کا یہ حال ہو یعنی جس پر عدم طاری ہو تو وہ حادث ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا محل حادث ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے جب دونوں احتمال باطل ہوئے تو اللہ تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی باطل ہوا۔

دلیل نمبر (۲): ”وايضاً الخ“ سے دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوں تو تین صورتیں ہیں، تینوں باطل ہیں:

(۱) یا اللہ تعالیٰ حیز کے مساوی ہو گئے (۲) یا اس سے کم ہو گئے (۳) یا حیز سے زائد ہو گئے

اول دونوں صورتیں اس لیے باطل ہیں کہ حیز متناہی ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو حیز متناہی کے مساوی یا اس سے کم ہو تو وہ بھی متناہی ہوتا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے، اس لیے کہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ سے متناہی ہونے کی نفی کی گئی ہے اور اس کی وجہ بھی بیان کی گئی ہے۔

تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم لازم آئے گی، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ حیز کے اندر ہوگا اور دوسرا حصہ حیز سے باہر ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ تجزی (تقسیم) سے پاک ہیں تو جب یہ تینوں صورتیں باطل ہو گئیں تو اللہ تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی باطل ہو گیا۔

وَإِذَا لَمْ يَكُنْ فِي مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِي جِهَةٍ لَا عِلْوَ وَلَا سَفْلَ وَلَا غَيْرَ هَمَّا لِأَنَّهَا إِمَّا حُلُودٌ وَأَطْرَافٌ لِلْإَمْكِنَةِ أَوْ نَفْسُ الْإَمْكِنَةِ بِإِعْتِبَارِ غُرُوضِ الْأَضَافَةِ إِلَى شَيْءٍ۔

ترجمہ: اور جب وہ (اللہ تعالیٰ) مکان میں نہیں تو جہت میں بھی نہیں ہو گئے نہ فوق نہ تحت۔ اور نہ ہی ان دونوں کے علاوہ (شرقاً وغرباً و شمالاً و جنوباً) اس لیے کہ یہ جہات مکان کے حدود اور اطراف ہیں (عند الفلاسفہ) یا عین مکان ہیں (عند المحکمین) اضافت کے عارض ہونے کے اعتبار سے (دوسری) شئی کی طرف۔

متکلمین کے نزدیک جہت، عین مکان ہے اضافت کے اعتبار سے اسکی مختلف جہات بن گئیں مثلاً آسمان اول بنسبت زمین کے فوق ہے اور آسمان اول بنسبت دوسرے آسمان کے تحت ہے اور جب اللہ تعالیٰ مکان سے پاک ہیں تو عوارض مکان (جہات) سے بھی پاک ہونگے۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہوتا اس لیے کہ ہمارے نزدیک زمانہ ایک متحدہ چیز (امر متغیر) کا نام ہے کہ جس کے ذریعے دوسری متحدہ چیز (امر متغیر) کا اندازہ لگایا جائے اور فلاسفہ کے ہاں (زمانہ) مقدار حرکت کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

متکلمین کے نزدیک زمانہ ایک متجدد (متغیر) چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعے دوسری متجدد چیز کو معلوم کیا جائے مثلاً بہت ساری اشیاء ہیں بعض معلوم ہیں اور بعض مجہول ہیں معلوم متغیر و متجدد چیز زمانہ ہے کہ جس کے ذریعے مجہول متغیر چیز کا اندازہ اور علم حاصل کیا جاتا ہے جیسا کہ مثلاً زید ۲۵ جنوری کو لاہور سے واپس آیا یہ ایک متجدد چیز ہے اور آنا آپ کو معلوم بھی ہے اور اسی تاریخ کو خالد لاہور گیا مگر آپ کو معلوم نہیں آپ نے کسی سے پوچھا کہ خالد کب لاہور گیا تو بتانے والے نے بتایا کہ جس تاریخ کو زید لاہور سے واپس آیا اسی تاریخ کو خالد لاہور گیا تو محضت زید کا دن زمانہ ہے جو آپ کو معلوم تھا اور ذہاب خالد کا دن متجدد اور مجہول ہے جس کو شی اول سے حاصل کیا گیا ہے۔ دوسری مثال، گھنٹوں سے ایام کا اور ایام سے مہینوں کا اور مہینوں سے سال کا اور سالوں سے زندگی و عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے، اول چیز متجدد دو متغیر زمانہ ہے اور ثانی چیز متجدد دو متغیر مجہول ہے جس کو حاصل کیا جاتا ہے۔

فلاسفہ کے ہاں زمانہ مقدار حرکت کو کہتے ہیں، مقدار سے مراد کم متصل ہے اور زمانہ ان کے ہاں ایسا عرض ہے جو کم و بیش کی طرف بالذات تقسیم کو قبول کرے اب زمانہ یا تو ایسی شکل و صورت کیلئے مقدار ہوگا جو قار الذات ہے یعنی اس کے

اجزاء مجتمع ہو سکتے ہیں، یہ باطل ہے کیونکہ (ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے) زمانہ غیر قار الذات ہے یا ایسی شکل و صورت کیلئے مقدار ہوگا جو غیر قار الذات ہے اسی کا نام حرکت ہے۔

زمانے کی جو بھی تعریف مراد لی جائے وہ وجوب کے منافی ہے اس لیے کہ متکلمین کی تعریف کے اعتبار سے زمانہ متجدد و متغیر کا نام ہے اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے اس لیے فرمایا کہ اللہ زمانی نہیں اور فلاسفہ کی تعریف کے اعتبار سے زمانی وہ ہوگا جو حرکت کا محل ہو جس کا لازمی نتیجہ تغیر ہے اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ حادث ہونے سے پاک ہیں۔ لہذا وہ زمانی نہیں۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ، فِي التَّنْزِيهَاتِ بَعْضُهُ، يُغْنِي عَنِ الْبَعْضِ إِلَّا أَنَّهُ، حَاوِلَ التَّفْصِيلِ وَالتَّوَضُّيْحِ قَضَاءً لِحَقِّ الْوَاجِبِ فِي بَابِ التَّنْزِيهِ وَرَدًّا عَلَى الْمُشَبَّهَةِ وَالْمُجَسِّمَةِ وَسَائِرِ فِرَاقِ الضَّلَالِ وَالطُّغْيَانِ بِإِبْلَغٍ وَجْهِهِ وَأَوْكُودِهِ فَلَمْ يُكَلِّمْ بِكُفْرٍ بِالْأَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ وَالتَّصْرِيحِ بِمَا عَلِمَ بِطَرِيقِ الْإِلْتِزَامِ۔

ترجمہ: اور تو جان لے کہ جن صفات کو (ماتن) نے تنزیہات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض (دوسری) بعض سے بے نیاز کر دیتی ہیں مگر (ماتن) نے تفصیل اور وضاحت کا ارادہ کیا ہے، واجب تعالیٰ کے حق کو پورا کرنے کی (غرض) سے باب تنزیہ میں اور فرقہ مشبہہ اور مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فریق پر رد کرتے ہوئے کامل اور مضبوط طریقہ سے، پس انہوں (ماتن) نے الفاظ مترادفہ کے تکرار کے لانے میں اور ان چیزوں کی تصریح کرنے میں کوئی پرواہ نہیں کی کہ جو التزامی طریقہ سے معلوم ہو چکی تھیں۔

قولہ واعلم ان ما ذكره الخ شارح کی غرض یہاں سے ایک فائدہ بیان کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ تنزیہات کے سلسلہ میں ماتن نے ”لیس بعرض“ سے ”لا یجوز علیہ الزمان“ تک جو بیان کیا ہے انہیں بعض صفات سلیمہ کا تکرار بھی ہے اور بعض ایسی چیزوں کی صراحت نفی کی ہے کہ جن سے دوسری بعض چیزوں کی نفی التزاماً ہو جاتی ہے، مثلاً ماتن نے کہا ”ولا جوهر“ تو اس سے جسم کی بھی نفی ہو گئی وہ اس طرح کہ جو ہر جسم کا جزء ہے اور جسم کل ہے جزء کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اسی طرح ماتن نے کہا ”ولا متبعض ولا متجزیاً“ یہ دونوں مترادف ہیں ”ولا متبعض“ کہنے کے بعد ”ولا متجزیاً“ کہنے کی ضرورت نہ تھی، اسی طرح ”ولا مصور“ کہا تو محدود و معدود اور متناہی کی بھی نفی ہو گئی اس لیے کہ شکل و صورت کیلئے مقدار اور حد وغیرہ لازم ہے جبکہ اللہ تعالیٰ مقدار سے پاک ہیں تو ”ولا مصور“ کہنے کے بعد ”ولا محدود ولا معدود ولا متناہ“ کہنے کی ضرورت نہ تھی، مگر ماتن کا الفاظ مترادفہ کو تکرار کیساتھ لانا اور ہر ایک کی تصریح کرنا دلالت التزامی کو کافی نہ سمجھنا یہ سب کچھ حق واجب کو ادا کرنے کیلئے اور گمراہ و سرکش فریق خصوصاً فرقہ مشبہہ و مجسمہ کی خوب تردید کے لئے تھا اسی وجہ سے خوب وضاحت و تفصیل فرمائی ہے۔

ثُمَّ أَنَّ مَبْنَى التَّنْزِيهِ عَمَّا ذُكِرَتْ عَلَى أَنَّهَا تُنَافِي وَجُوبَ الوجودِ لِمَا فِيهَا مِنْ شَائِبَةِ الْحُلُوثِ وَالْإِمْكَانِ عَلَى مَا أَشْرَفْنَا إِلَيْهِ لَا عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَشَائِخُ مِنْ أَنَّ مَعْنَى الْعَرَضِ بِحَسَبِ اللَّغَةِ مَا يَمْتَنِعُ بَقَائِهِ وَمَعْنَى الْجَوْهَرِ مَا يَتَرَكَّبُ عَنْهُ غَيْرُهُ وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَا يَتَرَكَّبُ هُوَ عَنْ غَيْرِهِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِمْ هَذَا أَحْسَمُ مِنْ ذَلِكَ وَإِنَّ الْوَاجِبَ لَوْ تَرَكَّبَ أَجْزَائُهُ، إِمَّا أَنْ تَتَّصَفَ بِوَسَائِلِ الْكَمَالِ فَيَكْلُزِمُ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ أَوْ لَا فَيَكْلُزِمُ النِّقْصُ وَالْحُلُوثُ وَكَيْضًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى جَمِيعِ الصُّوَرِ وَالْأَشْكَالِ وَالْمَقَادِيرِ وَالْكَيفِيَّاتِ فَيَكْلُزِمُ اجْتِمَاعُ الْأَضْدَادِ أَوْ عَلَى بَعْضِهَا وَهِيَ مُسْتَوِيَّةُ الْأَقْدَامِ فِي إِفَادَةِ الْمَدْحِ وَالنِّقْصِ وَفِي عَدَمِ دَلَالَةِ الْمُحْدَثَاتِ عَلَيْهِ فَيَقْتَضِي إِلَى مُخَوِّصٍ وَيَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ الْغَيْرِ فَيَكُونُ حَادِثًا۔

ترجمہ: پھر بیشک مذکورہ صفات سے تنزیہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ وہ (مذکورہ صفات یعنی عرض، جسم، جوہر وغیرہ) واجب الوجود کے منافی ہیں اس لیے کہ ان (صفات) میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے اس طریقہ پر کہ جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں نہ کہ اس طریقہ پر کہ جس کی طرف مشائخ گئے ہیں یعنی کہ عرض کا معنی لغت کے اعتبار سے ”ما یمنع بقائه“ (کہ جس کا بقاء ممتنع ہو) ہے اور جوہر کا معنی ہے کہ جس سے اس کا غیر مرکب ہو اور جسم کا معنی ہے کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو ان کے اس قول کی دلیل کیسا تھ کہ یہ اس سے اجسم ہے (یعنی زیادہ جسم والا ہے) اور واجب اگر مرکب ہو پس اس کے اجزاء (دو حال سے خالی نہیں) یا تو صفات کمال کیسا تھ متصف ہو گئے پس تعدد وجہاً لازم آئے گا یا (صفات کمال کے ساتھ متصف) نہیں ہو گئے پس نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا (اللہ تعالیٰ) تمام شکل و صورت و مقادیر پر اور تمام کیفیتوں پر ہوگا پس (اس وقت) اجتماع ضدین لازم آئے گا یا (اللہ تعالیٰ) بعض (شکل و صورت اور بعض کیفیات) پر ہوگا، حالانکہ یہ (تمام صفات) مرتبہ میں برابر ہیں مدح اور نقصان کے فائدہ دینے میں اور ان پر محدثات کی دلالت نہ ہونے میں پس (اللہ تعالیٰ) کسی شخص کی طرف محتاج ہو گئے اور غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہو گئے پس وہ (اللہ تعالیٰ) حادث ہو گئے۔

قولہ ثُمَّ ان مَبْنَى التَّنْزِيهِ عَمَّا ذُكِرَتْ الخ شارح فرماتے ہیں کہ صفات سلبیہ کے سلسلہ میں ہم نے جو دلائل بیان کیے ہیں وہ صحیح ہیں اور مشائخ ماترید یہ نے جو دلائل بیان کیے ہیں صفات سلبیہ کے بارے میں وہ کمزور ہیں، ہم نے مدار تنزیہ اس پر رکھا ہے کہ مذکورہ صفات یعنی عرض، جسم، جوہر، شکل و صورت وغیرہ میں امکان اور حادث ہونے کا شائبہ ہے جو واجب الوجود (ذات باری تعالیٰ) کے منافی ہے اور اللہ اس سے پاک ہیں۔ لہذا مذکورہ صفات اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں ہیں اور مشائخ ماترید یہ نے مذکورہ صفات کی نفی کی بنیاد جن دلائل پر رکھی ہے وہ دلائل کمزور ہیں، دلائل کی کمزوری کی وجہ سے ایک تو طلبہ کے ذہن میں مذکورہ صفات کی نفی کمزور معلوم ہوگی، دوسرا یہ کہ مخالفین کو طعنہ زنی کا موقع مل جائے گا وہ کہیں گے کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔

”من ان معنى العرض الخ“ سے شارح نے اللہ تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل بیان کی ہے کہ لغت میں عرض کا معنی ہے وہ چیز جس کا بقاء متمتع ہو اور جس کا بقاء متمتع ہو اس کا وجود مستقل نہیں ہوتا اب اگر اللہ تعالیٰ عرض ہوں تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود مستقل نہیں حالانکہ یہ درست نہیں، لہذا اللہ تعالیٰ کو عرض کہنا درست نہیں، اب اس دلیل میں خامی یہ ہے کہ نزاع عرض کے لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ اس کے اصطلاحی معنی میں ہے، اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو عرض کہنا جائز ہے یا نہیں۔

”و معنى الجوهر الخ“ سے مشائخ کی دلیل ”لیس بجوہر“ پر شارح بیان کر رہے ہیں اللہ تعالیٰ جو ہر نہیں کیونکہ جوہر اس کو کہتے ہیں کہ جس سے مل کر کوئی دوسری شئی بنے، اگر اللہ تعالیٰ جوہر ہو تو اللہ تعالیٰ کا جزء بننا لازم آئے گا، یہ وجوب کے منافی ہے، لہذا اللہ تعالیٰ جوہر نہیں، اب اس میں خرابی یہ ہے کہ جوہر تو قائم بالذات کو کہتے ہیں، چاہے مرکب ہو یا غیر مرکب، بلکہ جوہر کا وجود بغیر ترکیب کے بھی ہو سکتا ہے۔

”معنى الجسم ما يتركب الخ“ سے شارح نے ”لیس بجسم“ پر مشائخ کی دلیل ذکر فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں کیونکہ جسم کا معنی ہے وہ جو دوسری چیزوں سے مل کر بنے، جس پر دلیل یہ ہے کہ ”هكذا اجسم من ذلك“ اس وقت بولتے ہیں کہ جب ایک جسم کے اجزاء دوسرے جسم کے اجزاء سے زیادہ ہوں، اگر اللہ تعالیٰ کو جسم مانا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم آئے گا، اب اس دلیل میں خامی یہ ہے کہ جسم کا معنی وہ نہیں جو مشائخ نے بیان کیا ہے بلکہ جسم کا لغوی معنی ہے ”ما يقوم بنفسه“ کہ جو بذات خود قائم ہو۔

”وان الواجب“ سے ”بخلاف“ تک شارح نے مشائخ کی وہ دلیل ذکر کی ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر اور معصوم نہ ہونے پر اور مقادیر و کیفیات کا محل نہ ہونے پر دلالت کر رہی ہے۔

مرکب نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو مرکب مانا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے تمام اجزاء صفت کمال کے ساتھ متصف ہوں گے یا نہیں، اگر متصف ہوں تو سب سے بڑی صفت کمال تو وجوب ہے تو اس صورت میں تمام اجزاء کا صفت وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا جس کے نتیجے میں تعدد و جہاں لازم آئے گا جو تو حید کے منافی ہے، اگر اجزاء صفت کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں خواہ سارے یا بعض، تو کمال کے فوت ہونے سے نقص لازم آئے گا اور نقص حدوث کو مستلزم ہوگا، اجزاء کا نقص، مجموعہ یعنی ذات باری کے نقص کو مستلزم ہے اور نقص واجب الوجود کے منافی ہے، لہذا اللہ تعالیٰ مرکب نہیں۔

”و ايضاً اما ان يكون الخ“ سے شارح اللہ تعالیٰ کے معصوم اور مقدار و کیفیت کے ساتھ متصف نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ مذکورہ اشیاء کے ساتھ متصف ہو گئے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اللہ تعالیٰ تمام صورتوں

اور شکلوں اور مقداروں اور تمام کیفیتوں کے ساتھ متصف ہو گئے یا ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہو گئے۔ اول صورت میں اجتماع ضدین لازم آئیگا، وہ اس طرح کہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حسین صورت بھی ہو اور بد صورت بھی، اسی طرح تمام کیفیتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کالا بھی ہو اور سفید بھی۔

دوسری صورت میں اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہونا لازم آئیگا، اس لئے کہ صفات کمال مفید مدح ہونے میں اور صفات نقصان، مفید نقص ہونے میں برابر ہیں، اور اس میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات بھی ان چیزوں کے ساتھ ذات باری کے متصف ہونے پر دلالت نہیں کر رہے ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں تو کسی شخص کے محتاج ہو گئے جو بعض کو اس سے خاص کرے اور جو کسی شخص کا محتاج ہو وہ اس کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے اور حادث ہوتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ محتاج اور حادث ہونے سے پاک ہیں۔ لہذا وہ مصور اور مقدار و کیفیت کے ساتھ متصف نہیں۔

بِخِلَافِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ لِأَنَّهَا صِفَاتُ كَمَالٍ تَكُنُّ الْمُحْدَثَاتُ عَلَى ثُبُوتِهَا وَأَضْدَادُهَا صِفَاتُ نَقْصَانٍ لَا دَلَالَهِنَّ عَلَى ثُبُوتِهَا۔

ترجمہ: بخلاف علم و قدرت کے اس لئے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات (ممکنات) ان کے ثبوت پر دلالت کر رہے ہیں اور ان کی اضداد (جہل و عجز وغیرہ) صفات نقصان ہیں محدثات (ممکنات) کی انکے ثبوت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

قولہ بخلاف مثل العلم والقدرة الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدّر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے بعض صفات یعنی علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، مشیت کے ساتھ ذات باری کو متصف مانا ہے اور ان کی اضداد کیساتھ متصف نہیں مانا، اضداد یہ ہیں: جہل، عجز، موت، بہرہ پن، اندھا پن، مضطر ہونا، حالانکہ ساری صفات برابر ہیں خواہ صفات کمال ہوں جیسا کہ سمع، بصر، وغیرہ، خواہ صفات نقص و عیب ہوں جیسا کہ ان کی اضداد (بہرہ پن، اندھا پن وغیرہ) تو آپ نے ذات باری کو بعض صفات کے ساتھ متصف مانا ہے اور بعض کے ساتھ نہیں، تو اس صورت میں بھی ذات باری کا شخص اور مرجع کثیر محتاج ہونا لازم آئے گا اور ذات باری کا غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات محتاج ہونے سے پاک ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ محدثات یعنی ممکنات عالم خود، ان صفات کمال کے ساتھ ذات باری کے متصف ہونے کے ثبوت پر دال ہیں کہ اتنے بڑے مستحکم نظام عالم کو وہی ذات چلا سکتی ہے جو صفات کمال یعنی علم، قدرت، سمع، بصر، وغیرہ کیساتھ متصف ہو اور ان کی اضداد یعنی جہل، عجز وغیرہ کیساتھ متصف نہ ہو جو صفات نقصان و عیب ہیں اور ممکنات عالم بھی ذات باری کے ان کے اضداد کیساتھ متصف ہونے پر دلالت نہیں کر رہے تو اس صورت میں ذات باری کا کسی شخص و مرجع کثیر محتاج ہونا لازم بھی نہیں آ رہا ہے۔

لَا نَهَا تَمْسِكَاتٌ ضَعِيفَةٌ تُؤَدِّعُ عَقَائِدَ الطَّالِبِينَ وَتُوسِّعُ مَجَالَ الطَّاعِينَ زَعْمًا مِنْهُمْ أَنْ يَلْكَ الْمَطْلَبُ الْعَالِيَةَ مَبْنِيَّةً عَلَى أَمْعَالٍ هَذِهِ الشَّبْهَةِ الْوَاهِيَةِ۔

ترجمہ: اس لیے کہ (مشائخ کے) دلائل (جو تزیہات کے بارے میں ہیں) کمزور ہیں۔ طلباء کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعن کرنے والوں کے میدان کو وسیع کرتے ہیں۔ ان کی طرف سے یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ مطالب عالیہ (اسلامی عقائد) ان کمزور شبہات کے ثقلوں پر مبنی ہیں۔

قولہ لانہا تمسکات ضعیفۃ الخ اس عبارت کا تعلق ماقبل والی عبارت ”لاعلیٰ ما ذهب الیہ المشائخ“ کیساتھ ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تزیہات کے بارے میں مشائخ کے دلائل کمزور ہیں۔ ایک تو اس وجہ سے (جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا) کہ طلباء کے عقائد کو کمزور کریں گے اور دوسرا اس وجہ سے کہ مخالفین کو یہ کہنے کا موقع مل جائے گا کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔ تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے اس لیے مشائخ کے دلائل درست نہیں بلکہ وہی دلائل صحیح ہیں جن کو ہم تزیہات کے تحت ذکر کر چکے ہیں۔

وَاحْتَجَّ الْمُخَالَفُ بِالنُّصُوصِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَتِ وَالْجُجُورِ وَبِأَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ لَمْ يَلِدْ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مُتَّصِلًا بِالْآخَرِ مُمَاسًّا لَهُ، أَوْ مُنْفَصِلًا عَنْهُ مُبَايِنًا فِي الْجِهَةِ وَاللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ حَالًا وَلَا مَحَلًّا لِلْعَالَمِ فَيَكُونُ مُبَايِنًا لِلْعَالَمِ فِي جِهَةٍ فَيُنَحَّيْزُ فَيَكُونُ جِسْمًا أَوْ جُزْءًا جِسْمٍ مُصَوَّرًا مُتَنَاهِيًا۔

ترجمہ: اور فریق مخالف نے جہت اور جسمیت اور صورت اور جوارح کے بارے میں نصوص ظاہرہ سے استدلال کیا ہے (اس طرح) کہ ہر دو موجود جو فرض کیے جائیں ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کیساتھ متصل ہو، اس سے مس کیا ہوا ہو یا اس سے جدا ہو جہت میں مبائن ہو (یعنی مخالف ہو) اور اللہ تعالیٰ عالم کیلئے نہ حال ہیں اور نہ ہی محل ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ جہت میں عالم کے مبائن ہیں پس وہ (اللہ تعالیٰ) متخیر ہو گئے پھر وہ جسم یا جسم کا جزء ہو گئے شکل و صورت والے متناہی ہو گئے۔

قولہ واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة الخ جو لوگ اللہ تعالیٰ کیلئے جہت و جسمیت کے قائل ہیں وہ عقل اور نقل سے استدلال کرتے ہیں۔ شارح نے یہاں سے ان کی عقلی و نقلی دلیلیں بیان کی ہیں۔

دلیل عقلی: وہ لوگ کہتے ہیں کہ دو موجود فرض کریں ایک اللہ تعالیٰ اور دوسرا عالم، اب یہ دو موجود دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں آپس میں ملے ہوئے ہوں گے یعنی ایک دوسرے میں متداخل ہوگا اور دونوں کے اطراف و حدود ملے ہوئے ہوں گے یا دونوں ایک دوسرے سے جدا و منفصل ہو گئے یعنی ہر ایک مخالف جہت میں ہوگا ایک کی جہت شمالاً دوسرے کی جنوباً ہوگی۔ اب پہلا احتمال باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کا یعنی اللہ تعالیٰ اور عالم کا حال یا محل بننا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ اگر اللہ تعالیٰ عالم کے اندر داخل ہو جائیں تو عالم محل بنے گا اور اللہ حال بنیں گے۔ اور اگر عالم اللہ کے اندر گھس

جائے تو اللہ محل بنیں گے اور عالم حال بنے گا جبکہ اللہ تعالیٰ کا حال اور محل بننا باطل ہے کیونکہ ہر ایک دوسرے کی طرف محتاج ہونے کا مقتضی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ محتاج ہونے سے پاک ہیں۔ لہذا اب دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ، عالم سے جدا اور منفصل ہیں اس کی مخالف جہت میں ہیں تو اللہ تعالیٰ کیلئے جہت ثابت ہوگئی اور جس چیز کیلئے جہت ہوتی ہے وہ مختیر ہوتی ہے اور مختیر یا تو جسم ہوتا ہے یا جسم کا جزء (جو ہر فرد) ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز جسم ہوتی ہے وہ مصور (شکل و صورت والی) بھی ہوتی ہے اور متناہی بھی، کیونکہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے لہذا اللہ تعالیٰ یا جسم ہوگئے یا جو ہر ہوگئے۔

دلیل نقلی: وہ چند نصوص ہیں کہ جن سے جہت و جسمیت ثابت ہو رہی ہے، قرآن میں ہے: **وَجَاءَ رَبُّكَ، يَذُكُّكَ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ، وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ، وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ۔** اور چند احادیث ہیں: **ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا، ان الله خلق آدم على صورته، ان الجبار يضع قدمه في النار۔**

وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ وَهُمْ مَحْضٌ وَحُكْمٌ عَلَىٰ غَيْرِ الْمُحْسُوسِ بِأَحْكَامِ الْمُحْسُوسِ وَالْأَدِلَّةُ الْقَطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى التَّنْزِيهَاتِ فَيَجِبُ أَنْ يُفَوَّضَ عِلْمُ النَّصُوصِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى عَلَى مَا هُوَ دَأْبُ السَّلَفِ إِثَارَ اللَّطْرِيقِ الْأَسْلَمِ أَوْ يَأْوَلُ بِنَاوِيلَاتٍ صَوِّحَةٍ عَلَى مَا اخْتَارَهُ الْمُتَاخِرُونَ دَفْعًا لِمَطَاعِنِ الْجَاهِلِينَ وَجَذْبًا لِّلْصَبْحِ الْقَاصِرِينَ سُلُوكًا لِّلْسَبِيلِ الْأَحْكَمِ۔

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے، حالانکہ دلائل قطعیہ تنزیہات پر قائم ہیں، پس واجب ہے کہ نصوص کا علم اللہ کی طرف سپرد کیا جائے اس طریقہ پر جو سلف کا طریقہ ہے محفوظ راستے کو ترجیح دیتے ہوئے یا (ان نصوص کی) صحیح تاویل کی جائے گی اس طریقہ پر کہ جس کو متاخرین نے پسند کیا ہے جبلاء کے اعتراضات کو دفع کرنے کے لئے اور کمزور مسلمانوں کے بازوؤں کو تھامنے کے لئے مضبوط راستہ پر چلنے کی غرض سے۔

قوله والجواب ان ذالك الخ یہاں سے شارح فریق مخالف کی دلیل عقلی و نقلی کا جواب دے رہے ہیں۔

دلیل عقلی کا جواب: یہ سب کچھ قوت و ہمہ کی کارستانی ہے اور یہ غیر محسوس (اللہ تعالیٰ) کو محسوس (عالم) پر قیاس کرنا ہے اور یہ درست نہیں کیونکہ دلائل قطعیہ و عقلیہ ذات باری کے جسم و جہت وغیرہ کے پاک ہونے پر قائم ہیں نیز باب عقائد میں وہیات کا اعتبار نہیں۔

دلیل نقلی کا جواب: اہل السنۃ والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جن نصوص کے ظاہری الفاظ کسی ایسے معنی پر دلالت کر رہے ہوں جو خلاف عقل ہوں تو ان نصوص کے ظاہری معنی مراد نہیں ہوں گے۔

پھر اس کے بارے میں دو طریقے ہیں:

(۱) سلف صالحین اور تابعین یعنی متقدمین کا طریقہ، کہ ان نصوص کے علم کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیں اللہ کے ہاں جو بھی

مراد ہوگی اس پر ہمارا ایمان ہے یعنی یہ تو ہمیں معلوم ہے کہ قرآن وحدیث میں آیا ہے بِدُّ اللّٰهُ، وَجْهَ اللّٰهُ، اَلرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْعَوٰی مگر اس کی کیفیت کیا ہے اور حقیقت کیا ہے ہمیں معلوم نہیں لیکن اتنی بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور چہرہ وغیرہ ہم جیسا نہیں جیسا کہ قرآن میں ہے ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ یہی وہ طریقہ ہے جس کو صحابہ و تابعین نے اپنایا ہے اور یہ طریقہ اسلم اور سیدھا ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ متأخرین کا ہے چونکہ ان کے دور میں فتنے پھیلنے شروع ہو گئے تھے فرقہ مجسمہ اور مشبہ نے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کر دیا تھا اور آیات کا ظاہری معنی مراد لے کر کمزور مسلمانوں کے درمیان پھیلاتا شروع کر دیا تھا تو اس وقت متأخرین حضرات نے ان آیات کی صحیح تاویلات کو ضروری سمجھا تا کہ جاہل لوگوں کی تردید ہو سکے اور کم علم رکھنے والوں کا بازو پکڑ کر سیدھی راہ پر لایا جاسکے اور یہی قوی راستہ تھا مذکورہ دونوں طریقوں کی بنیاد، تشابہات کے بارے میں وارد ہونے والی آیت قرآنی ”وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُوْنَ اَمَّا بِهٖ (الایۃ) ایک قرأت کے مطابق ”اِلَّا اللّٰهُ“ پر وقف ہے اور دوسرا جملہ ”و الرّٰسِخُوْنَ“ سے شروع ہو رہا ہے۔ اور دوسری قرأت کے مطابق ”اِلَّا اللّٰهُ“ پر وقف نہیں ہے اور ”الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ“ کا عطف لفظ ”اللّٰهُ“ پر ہوگا۔ اس صورت میں آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوگا کہ تشابہات کی تاویل کا علم اللہ کو اور علماء راہنما کو ہے۔ مزید تفصیل کتب تفسیر میں ملاحظہ کریں۔

وَلَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ اَيُّ لَا يُمَالِلُهُ اَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِالْمُمَالَةِ الْاِتِّحَادُ فِي الْحَقِيقَةِ فَظَاهِرٌ وَاَمَّا اِذَا اُرِيْكَبَهَا كَوْنُ الشَّيْئَيْنِ بِحَيْثُ يَسْتَدُ احَدُهُمَا مَسَدَّ الْاٰخِرِ اَيُّ يَصْلُحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِمَا يَصْلُحُ لَهُ الْاٰخَرُ فَلَاَنْ شَيْئًا مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ لَا يَسْتَلِهُ تَعَالٰی فِي شَيْءٍ مِّنَ الْاَوْصَافِ فَاِنَّ اَوْصَافَهُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ اَجَلٌ وَّ اَعْلٰی مِمَّا فِي الْمَخْلُوْقَاتِ بِحَيْثُ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا۔

ترجمہ: اور اس (اللہ تعالیٰ) کے مشابہ کوئی چیز نہیں یعنی اس کے مماثل کوئی چیز نہیں، بہر حال جب مماثلت سے مراد اتحاد فی الحقیقہ ہو تو ظاہر ہے اور جب مماثلت سے مراد دو چیزوں کا ایسے طریقے پر ہونا کہ ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک اس (کام) کی صلاحیت رکھے کہ جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے پس اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی شئی بھی باری تعالیٰ کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یعنی (باری تعالیٰ کی) صفات میں سے کسی صفت میں۔ اس لئے کہ اس (اللہ تعالیٰ) کی صفات یعنی علم اور قدرت وغیرہ اونچی اور اعلیٰ صفات ہیں ان صفات سے جو کہ مخلوقات میں ہیں اس حیثیت سے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

قولہ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ اَيُّ لَا يُمَالِلُهُ الخ ماتن نے ایک اور صفت سلیبہ ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مشابہ کوئی چیز نہیں۔ شارح نے مشابہ کا معنی مماثلت سے کیا ہے کہ اللہ کا کوئی مماثل نہیں ہے۔ علامہ تفتازانی نے مماثلت کی دو تعریفیں کی

ہیں اور کسی تعریف کے اعتبار سے بھی مماثلت ثابت نہیں۔

(۱) اتحادی الحقیقۃ یعنی اتحادی النوع۔ اتحادی النوع کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں تمام ذاتیات میں آپس میں شریک ہوں اور ان میں فرق و امتیاز صرف عوارض اور تشخص کے ذریعے ہو۔ ذاتیات سے مراد جنس اور فصل ہے، مثلاً زید اور خالد آپس میں تمام ذاتیات میں شریک ہیں یعنی حیوان (جنس) ناطق (فصل) میں تو دونوں کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں مگر دونوں میں فرق عوارض و تشخص کے ذریعے ہے کہ زید کی صورت یعنی ناک، کان، چہرہ وغیرہ کا نقشہ علیحدہ ہے اور خالد کا علیحدہ ہے۔ اب اگر اللہ کا کوئی مماثل ہو تو مطلب یہ بنے گا کہ اللہ تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہے ہیں۔ مثلاً اللہ کی ذاتی واجب الوجود ہے، اب اگر کوئی شی اللہ کی مماثل ہوگی تو وہ واجب الوجود میں اللہ کی شریک ہوگی تو اس صورت میں تعدد وجہاً لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کا کسی کی ذاتیات میں شریک ہونا محال و باطل ہے چہ جائیکہ اللہ تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہو کر عوارض کے ذریعے ممتاز کیا جائے۔

(۲) مماثلت کی دوسری تعریف یہ ہے کہ دو چیزیں آپس میں اس طرح ہوں کہ ان میں ہر ایک دوسرے کی نیابت اور قائم مقامی کر سکے یعنی ایک میں جس چیز کی صلاحیت ہے دوسرے میں بھی اسکی صلاحیت ہو، اب اگر مخلوق اللہ تعالیٰ کی مماثل ہو تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ میں جس چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں مخلوق میں بھی اسی چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں، حالانکہ ایسا ہرگز نہیں کیونکہ مخلوق اللہ تعالیٰ کی کسی صفت میں بھی اس کے مماثل نہیں، مثلاً علم اور قدرت اللہ تعالیٰ کی صفات اکمل اور کامل ہیں، یہی صفات مخلوق میں ناقص و کمتر ہیں، دونوں میں کوئی مناسبت نہیں، ایک دوسرے کی نیابت کیسے کر سکیں گے، لہذا ثابت ہوا کہ اللہ کا کوئی مماثل نہیں۔

قَالَ فِي الْبِدَايَةِ إِنَّ الْعِلْمَ مِنَّا مَوْجُودٌ وَعَرَضٌ وَعِلْمٌ مُخْتَلَفٌ وَجَائِزُ الوجودِ وَيَتَجَدَّدُ فِي كُلِّ زَمَانٍ فَلَوْ أَلْبَسْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِلَّهِ تَعَالَى لَكَانَ مَوْجُودًا وَصِفَةً قَدِيمَةً وَوَاجِبُ الوجودِ وَذَلِكَ مِمَّا مِنَ الْأَزَلِ إِلَى الْأَبَدِ فَلَا يُمَاطِلُ عِلْمُ الْخَلْقِ بِوَجْهِهِ الوجودِ هَذَا كَلَامُهُ فَقَدْ صَرَّحَ بِأَنَّ الْمُمَائِلَةَ عِنْدَنَا إِنَّمَا يَكْبُثُ بِالْإِشْتِرَاكِ فِي جَمِيعِ الْأَوْصَافِ حَتَّى لَوْ اخْتَلَفَا فِي وَصْفٍ وَاحِدٍ انْتَفَبَتِ الْمُمَائِلَةُ وَقَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْمُعِينِ فِي التَّبصُّرَةِ إِنَّا نَجِدُ أَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَمْتَنِعُونَ مِنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ زَيْدًا مِثْلًا لِعَمْرٍو فِي الْفِقْهِ إِذَا كَانَ يُسَاوِيهِ فِيهِ وَيُسَدُّ مَسَلَّهُ فِي ذَلِكَ الْبَابِ وَإِنْ كَانَتْ بَيْنَهُمَا مُخَالَفَةٌ بِوَجْهِهِ كَثِيرَةٍ وَمَا يَقُولُهُ الْأَشْعَرِيُّ مِنْ أَنَّهُ لَا مُمَائِلَةَ إِلَّا بِالمُسَاوَةِ مِنْ جَمِيعِ الوجودِ فَاسَدَ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مَثَلًا بِمِثْلِ وَارَاكَ الْأَسْوَاءَ فِي الْكَيْلِ لَا غَيْرَ وَكَانَ تَفَاوُتُ الْوِزْنِ وَعِنْدَ الْحَبَّاتِ وَالصَّلَابَةِ وَالرَّحَاوَةِ وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا مُخَالَفَةَ لِأَنَّ مُرَادَ الْأَشْعَرِيِّ الْمُسَاوَةَ مِنْ جَمِيعِ الوجودِ فِيمَا بِهِ الْمُمَائِلَةُ كَالْكَيْلِ مَثَلًا

وَعَلَىٰ هَذَا يَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ كَلَامُ صَاحِبِ الْبُدَايَةِ أَيْضًا وَإِلَّا فَلَاشَرَّكَ الشَّيْئَيْنِ فِي جَمِيعِ الْأَوْصَافِ وَمُسَاوَاتِهِمَا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ يَرْفَعُ التَّعَلُّدَ فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ التَّمَاثُلُ۔

ترجمہ: صاحب بدایہ نے اپنی کتاب بدایہ میں کہا ہے کہ ہم (مخلوق) کا علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانے میں تجدّد (تغییر و حدوث) ہوتا رہتا ہے پس اگر ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت ثابت کریں تو وہ (صفت علم) موجود ہوگی اور صفت قدیمہ اور واجب الوجود ہوگی اور ازل سے ابد تک دائمی ہوگی پس وہ (علم باری تعالیٰ) علم خلق کے کسی اعتبار سے بھی مماثل نہ ہوگا یہ صاحب بدایہ کا کلام ہے اور پس تحقیق (صاحب بدایہ) نے تصریح کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک صرف تمام اوصاف میں اشتراک کے ساتھ ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر دو چیزیں کسی ایک وصف میں مختلف ہو جائیں تو مماثلت منہی ہو جائے گی اور شیخ ابوالمعینؒ نے اپنی کتاب تبصرة الادلة میں کہا ہے کہ بیشک ہم اہل لغت کو پاتے ہیں وہ اس بات کے کہنے سے نہیں رکتے کہ زید فقہ میں عمرو کی مثل ہے جبکہ زید عمرو کے مساوی ہو اس (فقہ) میں اور اس باب میں اس کے قائم مقام ہو سکتا ہو اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت ساری وجوہ میں اختلاف ہو۔ اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ مماثلت نہیں ہو سکتی مگر تمام وجوہ میں برابری کیساتھ یہ (بات) فاسد ہے اس لیے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ گندم کو گندم کے بدلے میں بھجوا اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو، آپ علیہ السلام نے صرف کیل میں برابری مراد لی ہے نہ کہ اس کے علاوہ میں، اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری مساوات ہے کہ جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے جیسا کہ کیل ہے مثلاً، اور مناسب ہے کہ صاحب بدایہ کی کلام کو بھی اس پر محمول کیا جائے ورنہ دو چیزوں کا اشتراک تمام اوصاف میں اور تمام وجوہ کے اعتبار سے دونوں کی مساوات تعدد کو اٹھا دے گی پھر کیسے مماثلت کا تصور کیا جاسکتا ہے۔

قوله قال في البداية ان العلم منالخب اس عبارت کے پانچ حصے ہیں:

(۱) پہلا حصہ ”قال في البداية“ سے ”هذا كلامه“ تک ہے اس حصے میں شارحؒ اپنی کلام ”بحیث لا مناسبة بينهما“ پر صاحب بدایہ کے قول سے تائید پیش کرنا چاہتے ہیں۔

(۲) دوسرا حصہ ”فقد صرح“ سے ”انفتت المماثلة“ تک ہے اس حصے میں شارحؒ، صاحب بدایہ کے دونوں قولوں میں تعارض پیش کرنا چاہتے ہیں۔

(۳) تیسرا حصہ ”وقال الشيخ“ سے ”بوجوه كثيرة“ تک ہے اس حصے میں شارحؒ ”تبصرة الادلة“ کے حوالے سے صاحب بدایہ کے قول ثانی پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔

(۴) چوتھا حصہ ”وما يقوله الاشعري“ سے ”والرخصة“ تک ہے اس حصے میں شارحؒ نے یہ بتایا ہے کہ مماثلت کی

تعریف جو ابوالحسن الاشعریؒ نے کی ہے اس کو شیخ ابوالمعینؒ نے غلط قرار دیا ہے۔

(۵) پانچواں حصہ ”والظاهر“ سے آخر تک ہے اس حصے میں شارحؒ اپنی طرف سے ایک توجیہ پیش کر رہے ہیں کہ جس سے صاحب بدایہ کے دونوں قولوں کا تعارض بھی ختم ہو جائے گا اور شیخ ابوالمعینؒ کا ابوالحسن اشعریؒ کے قول کو غلط سمجھنا بھی رنج ہو جائے گا۔ نیز مماثلت کی صحیح حقیقت بھی معلوم ہو جائے گی۔

پہلا حصہ: ماقبل میں ”لامناسبة بينهما“ میں شارحؒ نے کہا تھا کہ باری تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اونچے اور برتر ہیں دونوں میں کوئی مناسبت نہیں۔ صاحب بدایہؒ کے قول سے اپنی کلام کو مؤکد کر رہے ہیں۔

صاحب بدایہ (نور الدین احمد بن محمود بخاری جو صابونی کے نام سے مشہور ہیں، صابون بناتے یا بیچتے تھے اس لیے صابونی کہلاتے ہیں، وفات ۵۸۰ھ) نے اپنی کتاب ”البدایۃ الکفایۃ“ میں علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم خلق عرض ہے اور حادث ہے اور ممکن الوجود ہے ہر زمانہ میں متجدد یعنی حادث و متغیر ہونے والی چیز ہے جبکہ علم حق صفت قدیم ہے واجب الوجود اور ازل سے ابد تک قائم رہنے والی چیز ہے۔ لہذا علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق، کا مماثل نہیں ہو سکتا۔

دوسرا حصہ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحب بدایہؒ نے اپنی کتاب بدایۃ الکفایۃ میں یہ تصریح کی ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ اگر کسی وصف میں بھی دونوں مختلف ہو گئے تو مماثلت منثی ہو جائے گی۔ صاحب بدایہؒ کے اس قول اور سابقہ قول (فلا یمائل علم الخلق بوجه من الوجوه) کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے) میں تعارض ہوا ہے۔

تیسرا حصہ: شیخ ابوالمعینؒ نے اپنی کتاب ”تبصرة الادلة“ میں لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ دو شخصوں کے درمیان بہت ساری چیزوں میں اختلاف کے باوجود اہل لغت نے صرف ایک وصف میں اشتراک کی وجہ سے مماثلت کا حکم لگا دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کیلئے دو چیزوں کے درمیان تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات ضروری نہیں ہے بلکہ کسی ایک وصف میں بھی اشتراک کی وجہ سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے مثلاً زید اور عمر و شکل اور صورت، رنگ، نقشہ، قد و قامت، اخلاق، عادات، مزاج وغیرہ کے اعتبار سے بہت ہی مختلف ہیں مگر علم فقہ میں اشتراک اور مساوات ہے تو اہل لغت نے مماثلت کا حکم لگا دیا اور کہا۔ ”زید مثل لعمر و فی الفقہ“ اس سے ثابت ہوا کہ صاحب بدایہ کا قول ثانی غلط ہے جو انھوں نے کہا کہ مماثلت کے تحقق کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک و برابری ضروری ہے۔

چوتھا حصہ: شیخ ابوالمعینؒ نے اپنی کتاب ”تبصرة الادلة“ میں آگے چل کر یہ کہا کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا یہ کہنا غلط ہے کہ مماثلت کے تحقق کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک و مساوات ضروری ہے، اس لیے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل“ (الحديث) گندم کے بدلے میں گندم فروخت کرو اور دونوں میں مماثلت ہو،

تو آپ علیہ السلام نے صرف کیل کے اعتبار سے مماثلت کا اعتبار کیا ہے باقی وزن اور دانوں کی تعداد اور دانوں کا سخت و نرم ہونا وغیرہ کا اعتبار نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ کسی ایک وصف میں اشتراک اور برابری کی وجہ سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں۔

پانچواں حصہ: شارحؒ نے کہا ہے کہ مماثلت کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہو جاتا ہے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں ہے جیسا کہ شیخ ابوالمہین نے کہا ہے اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا قول ”لا معاملة الا بالمساواة من جميع الوجوه“ کا یہ مطلب نہیں کہ تمام اوصاف میں اشتراک سے مماثلت ثابت ہوگی جیسا کہ شیخ ابوالمہین نے سمجھ لیا اور اشعریؒ کے قول کو غلط قرار دیا اگر ایسا ہوتا تو پھر اشعریؒ کا قول ”من جميع الوجوه“ کی بجائے ”فی جميع الوجوه“ ہوتا۔ اشعریؒ کے قول کا مطلب بھی یہی ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہو تو اس وصف میں تمام وجوہ کے اعتبار سے اشتراک ہو مثلاً ”الحنطة بالحنطة مثلا“ میں صرف وصف کیل میں تمام لحاظ و اعتبارات سے مساوات ہے اس میں ذرا برابر بھی فرق نہیں ہے نہ کہ تمام اوصاف (وزن، تعداد، دانوں کی سختی و نرمی وغیرہ) میں اشتراک ضروری ہے، تو جب یہ توجیہ اختیار کی جائیگی تو پھر صاحب ہدایہ کے دونوں قولوں میں بھی تعارض نہ رہے گا ورنہ مماثلت کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک بدایہ باطل ہے اس لیے کہ اگر تمام اوصاف میں مساوات ہو تو پھر دو چیزیں دو نہیں رہیں گی بلکہ وہ ایک ہی شئی بن جائیں گی تعدد ختم ہو جائے گا زیادہ سے زیادہ نام دو ہوں گے مگر چیز ایک ہی ہوگی، جب تعدد ختم ہو جائے گا تو مماثلت کیسے تحقق ہوگی جبکہ مماثلت دو چیزوں میں اشتراک و مساوات کا نام ہے۔

لَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَقَدَرِهِ شَيْءٌ لِأَنَّ الْجَهْلَ بِالْمَعْصِ وَالْعَجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ إِلَى مُعْخَصٍ مَعَ أَنَّ النَّصُوصَ الْقُطُوعِيَّةَ نَاطِقَةً بِعُمُومِ الْعِلْمِ وَشُمُولِ الْقُدْرَةِ فَهَوُا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ الْجَزْئِيَّاتِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ وَاحِدٍ وَالْمَعْرِفَةُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ وَالنِّظَامُ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقُبْحُ وَالْبُكْحُ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ مَقْلُوبِ الْعَبْدِ وَعَامَّةُ الْمَعْزِلَةِ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى نَفْسٍ مَقْلُوبِ الْعَبْدِ۔

ترجمہ: اور اس (اللہ تعالیٰ) کے علم سے اور اس کی قدرت سے کوئی شئی خارج نہیں ہے اس لیے کہ بعض چیزوں سے جہل اور بعض چیزوں سے عجز نقص ہے اور قصص کی طرف محتاج ہونا ہے باوجود اس کے کہ نصوص قطعیہ، عموم علم اور شمول قدرت کو بیان کر رہی ہیں ”وہو بكل شئی علیم، وعلی کل شئی قدیر“ اور (ایسی بات) نہیں ہے کہ جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو نہیں جانتے اور ایک سے زائد پر قادر نہیں اور (ایسی بات بھی نہیں کہ جسطرح) فرقہ دہریہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں اور (ایسی بات بھی نہیں جیسے) نظام کا خیال ہے کہ اللہ جہل اور قہج کے پیدا

کرنے پر قادر نہیں اور (نہ ایسی بات ہے جیسا کہ) بلخی کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدور العبد کے مثل پر قادر نہیں اور (نہ ایسی بات ہے جیسا کہ) عام معتزلہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ بعینہ مقدور العبد پر قادر نہیں۔

قولہ ولا یخرج عن علمہ وقدرتہ شی الخ یہاں سے ماخوذ آخری صفت سلیمہ کا ذکر کر رہے ہیں کہ کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے علم سے خارج بھی نہیں اور نہ ہی اس کی قدرت سے کوئی چیز خارج ہے۔ شارحؒ نے اس پر تین دلیلیں پیش کی ہیں۔
دلیل نمبر (۱): ”لان“ سے ”نقص“ تک ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض اشیاء کو جانے اور بعض کو نہ جانے، اسی طرح بعض پر قدرت ہو اور بعض پر قدرت نہ ہو، تو یہ نقص و عیب ہے اس سے اللہ تعالیٰ منزہ ہیں۔

دلیل نمبر (۲): ”والافتقار الی مخصّص“ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض اشیاء کو جانے اور بعض اشیاء کو نہ جانے اسی طرح بعض پر قدرت رکھے اور بعض پر قدرت نہ رکھے تو اب یہ سوال ہوگا کہ کن چیزوں کو جانتا ہے اور کن چیزوں کو نہیں جانتا اور کس پر قدرت ہے اور کس پر قدرت نہیں ہے، تو اس تخصیص کیلئے کسی شخص اور مرجع کی ضرورت پیش آئے گی تو اللہ تعالیٰ کا کسی شخص اور مرجع کی طرف محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہونا لازم آئے گا، جبکہ اللہ تعالیٰ احتیاجی وغیرہ سے پاک ہیں۔ لہذا اللہ تعالیٰ کیلئے سالبہ کلیہ ہی صادق آتا ہے نہ کہ موجبہ جزئیہ، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب ایک چیز صادق نہ آئے تو پھر اس کی نقیض صادق آتی ہے کیونکہ نہ ارتفاع نقیضین جائز ہے اور نہ ہی اجتماع نقیضین جائز ہے جب دونوں دلیلوں سے موجبہ جزئیہ صادق نہ آیا تو یقیناً سالبہ کلیہ صادق آئے گا جو کہ متن کی عبارت ہے کہ کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے خارج نہیں۔

دلیل نمبر (۳): ”مع ان النصوص“ سے ”وعلی کل شی قدیر“ تک ہے، کہ نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر شی پر محیط ہے اور اس کی قدرت ہر شی پر حاوی ہے جیسا کہ ”و هو بکل شی علیم“ اور ”علی کل شی قدیر“ جیسی آیات مبارکہ دلالت کر رہی ہیں۔

”لا کما یزعم“ سے آخر تک علامہ تفتازانی چند اقوال باطلہ کو رد فرما رہے ہیں۔

(۱) فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں فقط کلیات کا علم ہے۔

دلیل: جزئیات میں تغیر واقع ہوتا رہتا ہے کلیات میں نہیں ہوتا مثلاً زید کمرے میں تھا تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا علم زید کے کمرے میں ہونے کیساتھ ہے پھر زید کمرے سے باہر چلا گیا اب اللہ تعالیٰ کا علم زید کے کمرے سے باہر ہونے کیساتھ ہے، تو دیکھئے اللہ تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع ہوا، علم الہی (صفت) میں تغیر ذات باری میں تغیر کو تسلیم ہے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات متغیر ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات، متغیر ہونے سے پاک ہے۔

جواب: تغیر علم الہی (صفت) میں نہیں بلکہ اس کے تعلق میں ہے وہ اس طرح کہ جب زید کمرے میں تھا تو اس وقت علم الہی کا تعلق زید کے کمرے میں ہونے کیساتھ ہے اور جب وہ کمرے سے باہر گیا تو اب علم الہی کا تعلق زید کے کمرے سے

باہر ہونے کیساتھ ہے تو تغیر، تعلق میں تغیر نہ ہی صفات میں تغیر کو تسلیم ہے اور نہ ہی ذات میں تغیر کو تسلیم ہے جیسے ایک بڑا آئینہ کسی راستے پر لگا دیا جائے تو ایک انسان گزرا اس کا عکس آئینے میں آیا پھر ایک اور انسان گزرا اس کا عکس آئینے میں آیا پھر ایک جانور گزرا اس کا عکس آئینے میں آیا تو دیکھئے اس آئینہ کا تعلق سب گزرنے والوں کیساتھ ہے اور ان کی صورتیں آئینے کے اندر آئیں مگر آئینہ کی شفافیت، صفائی و سہرائی (یعنی صفات) میں کوئی تغیر نہیں آیا اور نہ ہی آئینے کی ذات میں کوئی تغیر واقع ہوا ہے، لہذا فلاسفہ کا قول باطل ہے۔

(۲) ”ولا یقدر الخ“ فلاسفہ کا دوسرا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، واحد سے صرف ایک چیز صادر ہوتی ہے نہ کہ زائد، وگرنہ یہ توحید کے منافی ہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ واحد سے صرف جو ہر مجرد عن المادہ صادر ہوا جس کا دوسرا نام عقل ہے باقی سارے اجسام وغیرہ عقل سے صادر ہوتے ہیں (نعوذ باللہ من ذالک) گویا کہ ان کے ہاں جزئیات کا سارا نظام عقول عشرہ ہی پر مبنی ہے وہ اس طرح کہ اللہ سے عقل اول صادر ہوئی، عقل اول سے عقل ثانی، عقل ثانی سے عقل ثالث الخ، اب سارا نظام عقل عاشر ہی چلا رہی ہے۔

جواب: آپ کا یہ قول حماقت پر مبنی ہے اور آپ کی وحدت کی تعریف ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ ایک انسان سے بیک وقت بہت ساری چیزیں صادر ہوتی ہیں مثلاً انسان موٹر سائیکل پر سوار ہے وہ چلا بھی رہا ہے اور ہارن بھی بجاتا ہے اور بریک بھی لگاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تو قادر مطلق ذات ہے جیسا کہ نصوص وغیرہ دلالت کر رہی ہیں کیا اس سے صرف ایک چیز صادر ہوگی باقی کسی چیز کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہوں گے، لہذا یہ قول بھی باطل ہے۔

(۳) ”والدھریۃ الخ“ دہریہ کے دو گروہ ہیں ایک گروہ کہتا ہے سارا نظام خود بخود چل رہا ہے لوگ پیدا ہو رہے ہیں مر رہے ہیں کوئی پیدا کرنے والا مارنے والا نہیں۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ صانع عالم تو ہے مگر اس کا شریک و معاون دہر (زمانہ) ہے یہاں یہی دوسرا گروہ مراد ہے وہ کہتا ہے کہ اللہ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے کیونکہ علم، عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں میں نسبت ہو تو ان دونوں کے درمیان مغایرت ہوتی ہے، تو اب اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہو تو پھر باری تعالیٰ اور ذات باری میں مغایرت ہوگی حالانکہ دونوں متحد ہیں متغایر نہیں۔

جواب: عالم اور معلوم میں مغایرت جو آپ نے ذکر کی ہے یہ علم حصولی کا خاصہ ہے نہ کہ علم حضوری کا اور اللہ کو جو اپنی ذات کا علم ہے یہ علم حضوری اور ذاتی ہے اسی طرح انسان کو بھی اپنی ذات کا علم ہے اور اس کا یہ علم حضوری ہے اگرچہ حادث ہے مگر یہاں بھی مغایرت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، وہاں (باری تعالیٰ اور ذات باری) مغایرت کیسے ضروری ہوگی۔

(۴) ”والنظام الخ“ یہ نظام معتزلی کا قول ہے (نظام جو معتزلہ کا امام ہے اور اس کا نام ابراہیم بن سیر ہے، وفات

۲۳۱ھ) وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے۔

دلیل: قبح کو پیدا کرنا دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس قبح کے پیدا کرتے وقت معلوم ہوگا کہ یہ شر ہے یا معلوم نہ ہوگا۔ اگر اول صورت ہو تو یہ شر ہے کیونکہ برائی کو جانتے ہوئے بھی اس کو پیدا کر دیا اور اگر ثانی صورت ہو تو یہ جہل ہے۔ اور اللہ دونوں سے پاک ہیں۔

جواب: کسب قبیح تو قبیح ہے نہ کہ خلق قبیح، قبیح ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا کسی بُری چیز کو پیدا کرنا نہیں بلکہ اس کا حاصل کرنا برا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا صدور قبیح نہیں ہے۔

(۵) ”والبلخی الخ“ یہ یعنی ابوالقاسم بلخی ہے، (ابوالقاسم کنیت ہے جو کبھی سے مشہور ہیں یعنی عبداللہ بن احمد بن منصور الکبھی البلخی الخراسانی ہے ایک فرقہ کعبیہ کہلاتا ہے یہ اس کا رئیس تھا ولادت ۲۷۳ھ اور وفات ۳۱۹ھ) وہ کہتا ہے کہ بندہ جس چیز پر قادر ہے اللہ اس کی مثل پر قادر نہیں ورنہ بندہ کا اللہ تعالیٰ کے مماثل ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں۔

جواب: کوئی مماثلت لازم نہیں آتی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت ازلی اور قدیم ہے جبکہ بندہ کی قدرت ممکن اور حادث ہے، مماثلت کیلئے برابری شرط ہے اور وہ معدوم ہے۔

(۶) ”وعامة المعتزلة“ عام معتزلہ یعنی ابوعلی جبائی و تبعین کا عقیدہ یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے بعینہ اس چیز پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں ہیں ورنہ مقدور واحد یعنی شئی واحد کا دو قدرتوں کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا ایک قدرت عبد ہے اور دوسری قدرت خدا ہے اور یہ باطل ہے۔

جواب: اس میں بطلان لازم نہیں آتا اس لیے کہ دونوں کی جہتیں مختلف ہیں، بندے کی قدرت من حیث الکسب ہے اور اللہ کی قدرت من حیث الخلق ہے یعنی بندہ اس کے کسب پر قادر ہے اور خدا اس کے پیدا کرنے پر قادر ہے اس میں کوئی اجتماع ضدین و محال لازم نہیں آ رہا۔

وَكُلُّهُ صِفَاتٌ لِمَا ثَبَتَ مِنْ أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ قَادِرٌ حَتَّىٰ إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ وَمَعْلُومٌ أَنَّ كُلًّا مِّنْ ذَلِكَ يَكُنُّ عَلَىٰ مَعْنَى زَائِدٍ عَلَىٰ مَفْهُومِ الْوَاجِبِ وَلَيْسَ الْكُلُّ الْفَاطَا مُتَرَادِفَةً وَأَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ عَلَى الشَّيْءِ يَقْتَضِي ثُبُوتَ مَا خِلَ الْأَشْوَاقِ لَهُ، فَتَثَبُّتُ لَهُ، صِفَةُ الْعُلُومِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَوَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْمُعْتَزِلَةُ أَنَّهُ عَالِمٌ لَا عِلْمَ لَهُ، وَقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهُ، إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ، مَحَالٌ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا أَسْوَدٌ لَا سَوَادَ لَهُ، وَقَدْ نَطَقَتْ النُّصُوصُ بِثُبُوتِ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَغَيْرِهِمَا وَدَلَّ صُدُورُ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَةِ عَلَىٰ وُجُودِ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ لَا عَلَىٰ مُجَرَّدِ تَسْمِيَةِ عَالِمًا وَقَادِرًا.

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہیں اس لیے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے حتیٰ

ہے اور یہ معلوم ہے کہ ہر ایک ان میں سے ایسے معنی پر دلالت کر رہا ہے جو واجب الوجود کے مفہوم پر زائد ہے اور نہ ہی سب الفاظ مترادفہ ہیں اور اسم شتق کا کسی شئی پر سچا آنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ماخذ اشتقاق اس (شئی) کے لیے ثابت ہے پس اس (اللہ) کے لیے صفت علم اور قدرت اور حیات وغیرہ ثابت ہیں۔

ایسا بھی نہیں کہ جس طرح معتزلہ نے خیال کیا کہ بے شک اللہ تعالیٰ عالم ہے (لیکن) اس کے لیے (صفت) علم ثابت نہیں اور قادر ہے (لیکن) صفت قدرت اس کے لیے ثابت نہیں وغیر ذلک پس یہ بات ظاہر احوال ہے یہ تو ہمارے اس قول کی مانند ہے کہ (فلان چیز) اسود (سیاہ) ہے لیکن اس کے لیے سواد (سیاہی کا نام و نشان) نہیں حالانکہ نصوص اللہ کے علم و قدرت اور ان دونوں کے علاوہ اور صفات کے ثبوت کو بیان کر رہی ہیں اور مضبوط افعال کا صدور بھی اللہ تعالیٰ کے علم اور اسکی قدرت کے وجود پر دلالت کر رہے ہیں نہ کہ اسکے محض عالم و قادر نام رکھنے پر۔

قوله وله صفات لما ثبت الخ عبارت کی تشریح سے قبل تقریباً پانچ باتیں ہیں:

(۱) ”وله“ خبر مقدم اور ”صفات“ مبتدأ مؤخر ہے، خبر کی تقدیم مفید حصر ہوتی ہے یہاں اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ مخصوص صفات ہیں ان میں مخلوق صرف نام کی شریک ہے۔ مثلاً علم یہ صفت مخلوق کے لیے بھی ثابت ہے مگر اللہ تعالیٰ کے علم کی طرح نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ازلی اور قدیم ہے، جبکہ مخلوق کا علم ممکن اور حادث ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ثابت ہیں جیسا کہ نصوص قطعیہ اس پر دال ہیں، کچھ صفات ذاتیہ ہیں اور کچھ افعالیہ ہیں۔

صفات ذاتیہ اشاعرہ کے ہاں سات اور ماتریدیہ کے ہاں آٹھ ہیں، وہ سات ہیں:

حیات، علم، سمع، بصر، ارادہ، قدرت، کلام، تکوین۔ آٹھویں صفت کا اشاعرہ نے انکار کیا ہے۔ مذکورہ صفات کے علاوہ باقی صفات افعالیہ ہیں جیسا کہ امات، ترزیق، احياء وغیرہ۔

(۳) موصوف و صفت میں ترادف نہیں ہوتا، لہذا اللہ اور اس کی صفات علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ میں ترادف نہیں ہے بلکہ اللہ (واجب الوجود) کا مفہوم ہر صفت کے مفہوم سے متغایر ہے حالانکہ ترادف کے لیے مفہوم کے اعتبار سے عینیت کا ہونا ضروری ہے۔

(۴) اہل السنۃ والجماعت نے قرآن و حدیث کی روشنی میں جو کچھ کہا ہے وہ واجب الاتباع ہے نہ کہ فلاسفہ اور معتزلہ کی خرافات قابل اتباع ہیں۔

(۵) فلاسفہ نے صفات باری کا انکار کیا ہے جو کہ کفر کو مستلزم ہے البتہ معتزلہ نے انکار تو نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ صفات باری عین ذات باری ہیں۔ اب عبارت کی تشریح ملاحظہ کریں:

”لما ثبت“ سے ”والقدرة والحيوة وغير ذلك“ تک شارح نے صفات باری تعالیٰ کے ثبوت پر تین

دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ علیم، قدیر، حی، سمیع، بصیر وغیرہ ہیں یہ اللہ کیلئے صفات کو ثابت کر رہی ہیں جیسے یہ آیات مبارکہ ہیں ”وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، اِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ۔“

دلیل نمبر (۲): ”و معلوم ان کلام“ سے ”مترادفہ“ تک دوسری دلیل ہے کہ عقل، نقل، عرف و لغت اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ ہر صفت کا مفہوم واجب الوجود (باری تعالیٰ) کے مفہوم سے زائد اور مغایر ہے نہ کہ آپس میں مترادف ہے جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔

دلیل نمبر (۳): وان صدق الخ قاعدہ ہے کہ اسمائے مشتقہ کا اطلاق جب کسی شئی پر ہو تو وہ اس بات کا مقتضی ہوتا ہے کہ اس کا ماخذ اشتقاق اس شئی کیلئے ثابت ہو مثلاً ”ضارب“ اسم مشتق ہے زید پر اس کا اطلاق ہو، تو ضرب جو ماخذ اشتقاق ہے وہ اس زید کیلئے لازماً ثابت ہوگا، اسی طرح عالم و قادر و حی بھی اسمائے مشتقہ ہیں ان کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر ہے تو یہ اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ ماخذ اشتقاق یعنی علم اور قدرت اور حیات بھی ذات باری تعالیٰ کیلئے ثابت ہیں۔

”لا کما یزعم الخ“ شارح نے معتزلہ کی تردید فرمائی ہے کہ ایسا نہیں کہ اسم مشتق کا اطلاق ہو مگر ماخذ اشتقاق اس لیے ثابت نہ ہو جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم اور قادر تو ہیں مگر علم اور قدرت اس کیلئے ثابت نہیں ہے۔

شارح نے کہا ہے کہ یہ تو صراحۃً محال ہے اس لیے کہ یہ ایسے ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ فلاں چیز سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی کا نام و نشان نہیں، یہ صراحۃً محال ہے، ایسے یہ بھی محال ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم تو ہیں مگر علم (صفت) کا اس میں نام و نشان نہیں، اللہ تعالیٰ قادر تو ہیں مگر اس میں قدرت کا نام و نشان نہیں۔

حالانکہ نصوص قطعیہ ”و هو بكل شیء علیم، و هو علی کل شیء قدیر“ وغیرہ۔ اور مضبوط افعال (جو کہ دلیل عقلی ہے) یعنی دنیا کا اتنا عظیم کارخانہ کون چلا رہا ہے یقیناً عقل اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ ایسی ذات موجود ہے کہ جس میں تمام صفات کمالیہ جمع ہیں اگر اس میں صفت حیات ہے تو اس میں قدرت بھی ہے اور علم وغیرہ بھی ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، نہ یہ بات کہ وہ اللہ تعالیٰ نام کے عالم اور نام کے قادر ہیں جیسا کہ معتزلہ کے عقیدہ سے سمجھا گیا ہے۔

وَكَيْسَ الْبِرَّاعُ فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِي هِيَ مِنْ جُمْلَةِ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْمَلَكَاتِ لِمَا صَرَّحَ بِهِ مَشَائِخُنَا مِنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَيٌّ وَكَهْ حَيَوَةُ أَزَلِيَّةٌ لَيْسَتْ بِعَرَضٍ وَلَا مُسْتَحِيلٍ الْبَقَاءُ وَاللَّهُ تَعَالَى عَلِيمٌ وَكَهْ عَلَمٌ أَزَلِيٌّ شَامِلٌ لَيْسَ بِعَرَضٍ وَلَا مُسْتَحِيلٍ الْبَقَاءُ وَلَا ضَرُورِيٌّ وَلَا مُكْتَسَبٌ وَكَذَا فِي سَائِرِ الصِّفَاتِ بَلِ الْبِرَّاعُ فِي أَنَّهُ كَمَا أَنَّ لِلْعَالِمِ مِنَّا عِلْمًا هُوَ عَرَضٌ فَاتَمَّ بِهِ زَائِدٌ عَلَيْهِ حَدَثٌ فَهَلْ لِلصَّائِعِ الْعَالِمِ عِلْمٌ

هُوَ صِفَةٌ اَزْكٰى فَلَا يَمَعْنٰى اَنْ ذَاتَهُ، يُسَمٰى بِاَعْتِبَارِ التَّعَلُّقِ بِالْمَعْلُوْمَاتِ عَالِمًا وَبِالْمَقْدُوْرَاتِ قَادِرًا اِلٰى غَيْرِ ذَلِكَ فَلَا يَلْزَمُ تَكْتُرٌ فِى الذَّاتِ وَلَا تَعَلُّدٌ فِى الْقُدَمَاءِ وَالْوٰجِبَاتِ۔

ترجمہ: اور نہیں ہے اختلاف (جھگڑا) اس علم اور قدرت کے بارے میں کہ جو من جملہ کیفیات اور ملکات کے ہے اس لیے کہ ہمارے مشائخ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ حیی ہے اور اس کیلئے حیات ازلی ہے وہ (حیات) عرض بھی نہیں ہے اور نہ ہی اس کا بقاء محال ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور اس کا علم ازلی ہے جو شامل ہے (جو ہر چیز کو محیط ہے) نہ عرض ہے نہ ہی اس کا بقاء محال ہے اور نہ ضروری (بدیہی) ہے اور نہ اکتسابی ہے اور اسی طرح تمام صفات میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کیلئے صفت علم ثابت ہے وہ عرض ہے قائم ہے اس (عالم) کیساتھ اس کی ذات پر زائد ہے حادث ہے۔ پس کیا صانع عالم کیلئے ایسی ہی (صفت) علم ہے کہ جو ازلی ہو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس کی ذات پر زائد ہو اور اسی طرح تمام صفات۔ پس فلاسفہ اور معتزلہ نے اسکا انکار کیا ہے اور انہوں نے خیال کیا ہے کہ صفات باری، عین ذات باری تعالیٰ ہیں، اس معنی کے اعتبار سے کہ اسکی ذات کا معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے علم اور مقدورات کے ساتھ (تعلق کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے) قادر، وغیرہ پس ذات میں تکرار لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی تعدد قدماء اور تعدد وجباء۔

قوله وليس النزاع في العلم والقدرة النخ بعض حضرات کو ہمارے (اشاعرہ) اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع میں غلط فہمی ہوئی ہے۔ شارح اس کی تردید کر کے حقیقی مابہ النزاع کو ذکر کر رہے ہیں۔

بعض حضرات کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع وہ علم و قدرت ہے جو کیفیات اور ملکات کی جنس میں سے ہے۔ کیفیات سے مراد حال ہے اور ملکات، مملکت کی جمع ہے، مملکت اس کیفیت پر اسخو کہتے ہیں کہ جس کا زوال مشکل ہو، اس کے مقابل حال آتا ہے، شارح کی کلام میں کیفیات سے حال ہی مراد ہے جو زوال پذیر ہوتا ہے جیسے مدرسین کا علم، ملکہ کی مثال ہے اور طلبہ کا علم کیفیت کی مثال ہے، بہر حال ملکات اور کیفیات کا نام صفات ہے۔

ہم اشاعرہ اس کو ذات باری کیلئے ثابت کرتے ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں حالانکہ ہرگز ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ جو علم و قدرت من جملہ کیفیات میں سے ہے کیفیت اعراض کے قبیل سے ہے اور حادث ہے جبکہ ہمارے مشائخ نے اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے ازلی ہونے کی تصریح کی ہے۔ لہذا جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے ذات باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔

ہمارا اور معتزلہ کا نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کو عالم کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ صفت علم

اس کیلئے ثابت ہے اور اس کیساتھ قائم ہے اور اس عالم کی ذات سے زائد چیز ہے مگر وہ عرض اور حادث ہے، آیا اسی طرح اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفت علم حقیقی صفت ہے اس کیساتھ قائم ہے اور اس کی ذات سے زائد چیز ہے مگر ازلی اور قدیم ہے، ہم اشاعرہ اس کو اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت مانتے ہیں، معتزلہ اور فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ ہیں، ذات باری تعالیٰ سے کوئی الگ چیز نہیں۔

بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا عالم و قادر ہونا ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے وہ اس طرح کہ ذات باری تعالیٰ کو معلومات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم، اور مقدورات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر، اور مسوعات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے سمیع، اور مبصرات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے بصیر کہا جاتا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ من کل الوجوہ واحد ہے البتہ اس کے تعلقات کثیرہ ہیں جو اس کی ذات سے خارج ہیں، تعلقات کی کثرت ذات میں تکثر کو مستلزم نہیں، اسی طرح تعلقات کثیرہ کی وجہ سے تعدد وجہاء اور تعدد قدماء بھی لازم نہیں آئے گا اور اگر اشاعرہ کا قول اختیار کیا جائے تو پھر وجہاء کا تعدد لازم آئے گا۔ شارح اگلی عبارت میں اس کا جواب دے رہے ہیں۔

وَالْجَوَابُ مَا سَبَقَ مِنْ أَنَّ الْمُسْتَحِيلَ تَعَلُّدُ الدَّوَاتِ الْقَدِيمَةِ وَهُوَ غَيْرُ لَازِمٍ وَيَكْزُمُكُمْ كَوْنُ الْعِلْمِ مَخْلَقًا قُدْرَةً وَحَيَوَةً وَعَالِمًا وَحَيًّا وَقَادِرًا وَصَانِعًا لِلْعَالَمِ وَمَعْبُودًا لِلْخَلْقِ وَكَوْنُ الْوَاجِبِ غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَحَالَاتِ۔

ترجمہ: جواب یہ ہے کہ یہ بات (ما قبل میں) گزر چکی ہے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے اور وہ (یہاں) لازم نہیں آ رہا اور (البتہ) تم پر لازم آ رہا ہے ہونا علم کا مثلاً قدرت اور حیات اور عالم اور حسی اور قادر اور صانع للعالم اور معبود للخلق اور ہونا واجب کا غیر قائم بذاتہ وغیرہ یعنی محالات (لازم آ رہے ہیں)۔

قولہ و الجواب ما سبق الخ سے شارح نے معتزلہ کی دلیل کا جواب دیا ہے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے جو یہاں لازم نہیں آ رہا، نہ کہ صفات قدیمہ کا تعدد محال ہے، جیسا کہ یہ بات ما قبل میں گزر چکی ہے بلکہ صفات کو عین ذات باری تعالیٰ ماننے سے کئی محالات لازم آئیں گے کیونکہ عینیت کا تعلق جانہین سے ہوتا ہے۔ اگر صفات باری عین ذات باری ہوں گی تو پھر ذات باری بھی ہر صفت کا عین ہوگی۔

وہ چند محالات درج ذیل ہیں:

(۱) مثلاً علم (صفت) عین ذات باری ہو اور ذات باری عین قدرت ہے، تو علم، عین قدرت ہوا۔

(۲) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری عین حیات ہے، تو علم، عین حیات ہوا۔

(۳) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری عالم ہے، تو علم، عین عالم ہوا۔

(۴) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری ہی ہے، تو علم، عین ہی ہوا۔

(۵) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری قادر ہے، تو علم، عین قادر ہوا۔

(۶) علم، عین ذات باری ہو اور ذات باری صانع للعالم اور معبود للخلق ہے، تو علم، عین صانع للعالم اور معبود للخلق ہوا۔

اب دوسری جانب سے عینیت کا لحاظ کرنے سے بھی محالات لازم آتے ہیں۔ ایک محال کی مثال شارحؒ نے دی ہے، وہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ عین علم ہو اور علم غیر قائم بالذات ہے، تو واجب تعالیٰ غیر قائم بالذات ہوا، حالانکہ یہ محال ہے، لہذا ثابت ہوا (کہ صفات کو عین ذات باری ماننے سے کئی محالات لازم آتے ہیں) کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ نہیں۔

اَزَلِيَّةٌ لَا كَمًا يَزُوعُهُ الْكِرَامِيَّةُ مِنْ اَنْ لَّهُ صِفَاتٌ لَكِنَّهَا حَادِثَةٌ لَا مَسْوَحَالَةً فَيَقَامُ الْحَوَادِثُ بِذَاتِهِ۔

ترجمہ: (وہ صفات) ازلی ہیں ایسا نہیں ہے کہ جیسا کہ فرقہ کرامیہ خیال کرتا ہے اس بات سے کہ اس (اللہ تعالیٰ) کے لیے صفات (ثابت) ہیں لیکن حادث ہیں (آگے اشاعرہ کی دلیل) حوادث کے قیام کے محال ہونے کی وجہ سے اس (اللہ تعالیٰ) کی ذات کے ساتھ۔

قولہ ازلیۃ الخ یہ ماقبل کی عبارت فرقہ کرامیہ پر رد ہے، (اس فرقہ کا ظہور سلطان محمود بن بختیار کے زمانے میں ہوا اور یہ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے متبعین ہیں)۔

فرقہ کرامیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات تو ثابت ہیں مگر حادث ہیں اور حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے۔

دلیل کرامیہ: وہ کہتے ہیں کہ علم کا تحقق بغیر معلومات کے نہیں ہو سکتا، اسی طرح قدرت کا تحقق بغیر مقدرات کے اور سمیع کا تحقق بغیر مسوعات کے اور بصیر کا تحقق بغیر بصیرات کے نہیں ہو سکتا، معلومات، مقدرات، مسوعات اور بصیرات، یہ سب حادث ہیں، تو علم، قدرت، سمیع، بصیر (جو کہ صفات ہیں) بھی حادث ہیں۔

نیز صفات میں بھی تغیر ہوتا ہے اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے، لہذا صفات حادث ہیں مثلاً زید مسجد میں ہے اب اللہ تعالیٰ کا علم زید کے مسجد میں ہونے کے ساتھ ہے پھر زید باہر چلا گیا اب اللہ تعالیٰ کا علم زید کے مسجد سے باہر ہونے کے ساتھ ہے۔ تو دیکھئے مفت علم میں تغیر آیا ہے (اسی طرح باقی صفات ہیں) اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے لہذا صفات حادث ہیں۔
جواب: دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کا حادث ہونا صفات کے حادث ہونے کو ستر نہیں ہے۔

”لاستحالة قیام الحوادث بذاتہ“ سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ کرامیہ کا قول غلط ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے، لہذا صفات ازلی اور قدیم ہیں۔

قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ ضَرُورَةٌ أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِصِفَةِ الشَّيْءِ إِلَّا مَا يَقُومُ بِهِ لَا كَمَا يَزَعُمُ الْمُعْتَزَلَةُ مِنْ أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ وَهُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهِ لَكِنَّ مُرَادَهُمْ نَفْيُ كَوْنِ الْكَلَامِ صِفَةً لَهُ لَا إِبْكَاتٍ كَوْنِهِ صِفَةً لَهُ غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهِ۔

ترجمہ: (صفات ازلیہ) ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ شی کی صفت کا کوئی معنی نہیں مگر جو اس کے ساتھ قائم ہو، ایسا بھی نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے اس بات سے کہ وہ (اللہ) متکلم ہے ایسی کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان (معتزلہ) کی مراد، کلام کے اسکی صفت ہونے کی نفی کرنا ہے نہ کہ کلام کو اسکی ایسے صفت بنا کر ثابت کرنا جو اسکی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

قولہ قائمہ بذاتہ الخ ماتن نے کہا ہے کہ صفات ازلی ہو کر ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، یہ عبارت معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہیں مگر صفت کلام، باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا نبی کے ساتھ۔ شارح ”ضرورۃ انه لا معنی“ سے ”الا ما يقوم به“ تک اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ صفات، ذات باری کے ساتھ قائم ہیں نہ کہ غیر کے ساتھ۔

دلیل: علامہ سعد الدین تفتازانی نے عرف و لغت سے استدلال کیا ہے کہ صفات، ذات باری کے ساتھ قائم ہیں، اور یہ بالکل بدیہی بات ہے وہ اس طرح کہ عرف و لغت میں شی کی صفت اس چیز کو کہتے ہیں جو اس شی کے ساتھ قائم ہو، مثلاً سواد کپڑے کی صفت اس وقت ہوگی جب وہ کپڑے کے ساتھ قائم ہو، لہذا علم، حیات، سمع، بصر، قدرت وغیرہ صفات اس وقت کہلائیں گی کہ جب وہ ذات باری تعالیٰ ہی کے ساتھ قائم ہوں۔

”لا کما يزعم المعتزلة“ سے شارح پر ایک اعتراض کیا گیا ہے:

اعتراض: حاصل یہ ہے کہ آپ نے ماقبل میں یہ کہا تھا کہ معتزلہ صفات باری تعالیٰ کو عین ذات باری تعالیٰ مانتے ہیں (علیحدہ سے صفات کو تسلیم نہیں کرتے) مگر یہاں ”لا کما يزعم المعتزلة الخ“ سے اس کے برعکس یہ مفہوم ہوتا ہے کہ معتزلہ صفات کو ذات باری تعالیٰ علیحدہ تسلیم کرتے ہیں اور صفات کو غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں۔ اس سے تو آپ کی دونوں باتوں میں تعارض ہو گیا۔

شارح ”لکن مرادہم الخ“ سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب: لکن مرادہم الخ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ معتزلہ کی مراد دراصل صفات باری کا انکار کرنا ہے، اور ان کا مذہب وہی ہے جو ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔ باقی ان کا ذات باری تعالیٰ کو متکلم کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کے ساتھ جو اس کے غیر یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا نبی کے ساتھ قائم ہے، اس

سے ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صفت کسی کی ہو اور قائم کسی اور کے ساتھ ہو بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کو موجود مانتے ہیں کہ اللہ متکلم ہیں کہ وہ کلام کو اپنے غیر یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا نوحی میں موجود کرنے والے ہیں۔ اب اس کا جواب یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ شتیق کا اطلاق جس شی پر ہو تو اس کا ماخذ اشتقاق اسی شی یعنی اسم موصوف کے ساتھ قائم ہوتا ہے نہ کہ اسکے موجود کیساتھ، جیسا کہ اسود کا اطلاق اسی کپڑے پر ہوگا کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق یعنی سواد قائم ہے اور سواد بھی اپنے موصوف یعنی کپڑے کے ساتھ قائم ہوگا نہ کہ اسکے موجود یعنی صباغ (رنگ ریز) کے ساتھ قائم ہوگا جو اس کپڑے میں رنگ موجود کرنے والا ہے۔

وَلَمَّا تَمَسَّكَتِ الْمُعْزَلَةُ بِأَنَّ فِي إِبْطَالِ الصِّفَاتِ إِبْطَالُ التَّوْحِيدِ لِمَا أَنَّهَا مَوْجُودَاتٌ قَدِيمَةٌ مُغَايِرَةٌ لِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَكْزُمُ قَدَمُ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَعْلُدُ الْقُدَمَاءُ بَلْ تَعْلُدُ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ عَلَى مَا وَقَعَتْ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِي كَلَامِ الْمُتَفَكِّهِينَ وَالتَّصْرِیحُ بِهِ فِي كَلَامِ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ أَنْ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَصِفَاتُهُ وَقَدْ كَفَرَتْ النَّصَارَى بِإِبْطَالِ فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِنَ الْقُدَمَاءِ فَمَا بَالُ الْعَمَلِيَّةِ أَوْ أَكْثَرُ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَهِيَ لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ يَعْنِي أَنَّ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لَيْسَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَلَا غَيْرِ الذَّاتِ فَلَا يَكْزُمُ قَدَمُ الْغَيْرِ وَلَا تَكْثُرُ الْقُدَمَاءُ۔

ترجمہ: جبکہ معتزلہ نے استدلال کیا ہے کہ صفات کے ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے اس لیے کہ وہ (صفات) موجودات قدیمہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے متغیر ہیں پس غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور تعدد قدما بھی بلکہ تعدد وجہا لذاتہ (لازم آئیگا) اس طریقہ پر کہ جس کی طرف حقد میں کی کلام میں اشارہ اور متاخرین کی کلام میں تصریح واقع ہے، یعنی کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں حالانکہ نصاریٰ کو کافر قرار دیا گیا ہے، قدما ثلاثہ ثابت کرنے کی وجہ سے پس کیا حال ہوگا آٹھ یا اس سے زیادہ (صفات) ثابت کرنے والوں کا۔ مانتے نے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے اس قول ”وہی لا ہو ولا غیرہ“ کے ساتھ یعنی وہ صفات نہ ہی ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں نہ ہی ذات باری تعالیٰ کا غیر ہیں پس غیر کا قدیم ہونا لازم نہیں آئیگا اور نہ ہی قدما کا تکرار لازم آئیگا۔

قولہ لما تمسکت المعزلة الخ یہاں سے شارح معتزلہ کی دلیل پیش کر رہے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں، دلیل یہ ہے کہ اگر صفات اللہ تعالیٰ کی ذات سے الگ ہوں تو وہ یقیناً غیر اللہ ہوں گی، اور وہ قدیم ہوں گی، اس لیے کہ حادث ہونے کی صورت میں حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ہونا لازم آئیگا اور یہ جائز نہیں اور صفات چونکہ بقول اشاعرہ کے سات اور ماترید یہ کے نزدیک آٹھ صفات ہیں تو اس صورت میں تعدد قدما لازم آئیگا۔ نیز حقد میں نے اپنی کلام میں اشارہ اور متاخرین نے اپنی کلام میں تصریح کی ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں تو اس صورت

میں تعدد وجہاً لذات اللہ لازم آئیگا اور یہ توحید کے منافی ہے، لہذا صفات، باری تعالیٰ کا عین ہیں غیر نہیں۔

نیز نصاریٰ تین قدماء کے قائل ہونے سے کافر قرار دیے گئے تو آٹھ اور سات صفات کے قائلین کے کفر کا کیا ٹھکانہ ہوگا، اس کا جواب ماتن ہی عبارت ”وہی لا ہو ولا غیرہ“ سے دیا گیا ہے، کہ صفات نہ اللہ کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں، غیر کا معنی یہ ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز سے انفکاک (جدائی) ممکن ہو اور یہاں صفات کا ذات باری سے انفکاک ممکن ہی نہیں لہذا صفات کا غیر اللہ ہونا لازم نہ آیا اور تعدد قدماء محال نہیں بلکہ تعدد قدماء متغایرہ محال ہے اور وہ یہاں لازم نہیں آرہا کیونکہ تغایر کا معنی ہے ایک کا دوسرے سے انفکاک (جدائی) ممکن ہو۔ نیز تعدد اور تکثر، اشیاء متعددہ اور تکثرہ کے درمیان تغایر یعنی ایک کا دوسرے سے انفکاک ممکن ہونے پر موقوف ہے اور صفات باری تعالیٰ کا آپس میں اسی طرح ایک دوسرے کا غیر باس معنی نہیں ہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک ہو سکے۔ لہذا تعدد و تکثر بھی متحقق نہ ہوگا۔

اور نصاریٰ اس لیے کافر قرار دیے گئے کہ وہ تعدد قدماء متغایرہ کے قائل ہوئے ہیں بخلاف اشاعرہ اور ماتریدیہ کے کہ وہ تعدد قدماء متغایرہ کے قائل نہیں جو کہ محال ہے۔

وَالنَّصَارَىٰ وَإِنْ لَّمْ يُصَرِّحُوا بِالْقَدَمَاءِ الْمُتَغَايِرَةِ لَكِنْ لِّرَمَهُمْ ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ اثْبَتُوا الْآقَانِيَمَ الثَّلَاثَةَ هِيَ الْوُجُودُ وَالْعِلْمُ وَالْحَيَوَةُ وَسَمَّوْهَا الْآبَ وَالْأَبْنَ وَرُوحَ الْقُدُسِ وَزَعَمُوا أَنَّ اقْتَوْمَ الْعِلْمِ قَدْ انْتَقَلَ إِلَىٰ بَكْنِ عِيسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَجَوَّزُوا الْإِنْفِكَاكَ وَالْإِنْتِقَالَ فَكَانَتْ ذَوَاتٍ مُّتَغَايِرَةً۔

ترجمہ: اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغایرہ کی تصریح نہیں کی لیکن لازم آتی ہے ان کو یہ بات، اس لیے کہ انھوں نے اقنوم ثلاثہ کو ثابت کیا ہے وہ وجود اور علم اور حیات ہیں اور انھوں نے انکا نام اب اور ابن اور روح القدس رکھا ہے اور انھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اقنوم علم، عیسیٰ کے بدن کی طرف منتقل ہوا ہے پس انھوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا ہے پس وہ (اقنوم ثلاثہ) ذوات متغایرہ ہیں۔

قولہ والنصارى وان لم يصرحوا بالخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ نصاریٰ نے تعدد قدماء متغایرہ کی تصریح نہیں کی تو پھر کافر کیوں قرار دیے گئے؟

جواب: اگرچہ انھوں نے تعدد قدماء متغایرہ کی تصریح نہیں کی لیکن انکے اقوال اور اشارات سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ وہ تین قدماء متغایرہ کے قائل ہوئے ہیں، وہ قدماء یہ ہیں، (۱) وجود (۲) علم (۳) حیات، اول سے مراد اب، ثانی سے مراد ابن اور ثالث سے مراد روح القدس ہے، یعنی اللہ، عیسیٰ بن مریم اور جبریل امین مراد ہیں، نصاریٰ یہ کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ سے عیسیٰ بن مریم کی طرف منتقل ہوا، یہی تو انفکاک اور انتقال غیریت ہے، لہذا معلوم ہوا کہ نصاریٰ اقانیم ثلاثہ ذوات متغایرہ کے قائل ہوئے کیونکہ انتقال ذات ہی کا ہوتا ہے نہ کہ صفات کا۔

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَمْنَعَ تَوَكُّفَ التَّعَلُّدِ وَالتَّكْثُرِ عَلَى التَّغَايُرِ بِمَعْنَى جَوَازِ الْإِنْفِكَارِ لِلْقَطْعِ بِأَنَّ مَرَاتِبَ الْأَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْأَتْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مُتَعَدَّةٌ مُتَكَثِّرَةٌ مَعَ أَنَّ الْبَعْضَ جُزْءٌ مِنَ الْبَعْضِ وَالْجُزْءُ لَا يَتَغَايَرُ الْكُلُّ۔

ترجمہ: کہنے والے کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ منع کر دے تعدد و تکثر کے موقوف ہونے کو تغایر پر، جواز انفکاک کے معنی کے ساتھ بوجہ اس بات کے قطعی ہونے کے کہ مراتب اعداد یعنی ایک، دو، تین اس کے علاوہ تک متعدد متکثر ہیں باوجود اس کے کہ بعض، بعض کا جزء ہیں اور جزء کل کے مغایر نہیں ہوتا۔

قولہ وَلِقَائِلٍ أَنْ يَمْنَعَ الْخ یہاں سے شارحؒ ماتن کے اس جواب کو کمزور کر رہے ہیں جو معتزلہ کی دلیل پر اپنے قول ”ہی لا ہو ولا غیرہ“ سے دیا تھا، ماتن کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن نے صفات میں تعدد اور تکثر کو ثابت کرنے کے لیے تغایر کو ضروری قرار دیا ہے تو شارحؒ نے اس بات کا رد کیا کہ تعدد و تکثر کے ثبوت کو تغایر پر موقوف کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ ہم آپ کو ایسی مثال دکھاتے ہیں کہ اس میں تعدد و تکثر تو ہے لیکن تغایر نہیں، جیسے مراتب اعداد یعنی ایک سے لے کر مثلاً دس تک، ان میں سے ہر نیچے والا عدد اوپر والے عدد کا جزء ہے مثلاً آٹھ، نو کا جزء ہے اور نو، دس کا جزء ہے، جزء اور کل کے درمیان مغایرت نہیں ہوتی کیونکہ اگر جزء کا کل سے انفکاک ہو تو دس، دس نہیں رہے گا بلکہ آٹھ کے منفک ہونے کے بعد پیچھے دورہ جائے گا، بہر حال مراتب اعداد میں تعدد تو ہے لیکن تغایر نہیں۔

وَإِكْضًا لَا يُتَصَوَّرُ نِزَاعٌ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ فِي كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَتَعَلُّدِهَا مُتَغَايِرَةً كَانَتْ أَوْ غَيْرَ مُتَغَايِرَةً

ترجمہ: اور نیز اہل السنۃ والجماعت کے نزاع کا تصور نہیں کیا جاسکتا صفات کی کثرت اور تعدد میں خواہ وہ (صفات) متغایر ہوں یا متغایر نہ ہوں۔

قولہ وَإِكْضًا لَا يُتَصَوَّرُ الْخ سے شارحؒ نے ماتنؒ پر دوسرا اعتراض کیا ہے کہ ماتنؒ نے عدم تغایر کو عدم تعدد و تکثر کی وجہ سے ثابت کیا ہے اور یہ بات اہل سنت والجماعت کی تصریح کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ صفات میں تعدد و تکثر ہے، خواہ ان میں تغایر مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ اشاعرہ نے کہا کہ صفات سات ہیں، ماتریدیہ نے کہا کہ صفات آٹھ ہیں اور بعض نے کہا کہ آٹھ سے زیادہ ہیں، تو تعدد پایا گیا مگر تغایر نہیں پایا گیا۔ لہذا ماتنؒ کا دیا ہوا جواب غلط اور بے محل ہے۔

فَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ الْمُسْتَحِيلُ تَعَلُّدُ ذَوَاتٍ قَدِيمَةٍ لَا ذَاتٍ وَصِفَاتٍ۔

ترجمہ پس اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ تعدد ذات قدیمہ محال ہے نہ کہ ذات اور صفات کا تعدد (محال ہے)۔

قولہ فالاولیٰ ان یقال المستحيل الخ سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ ماتنؒ کے لیے بہتر یہ تھا کہ معتزلہ کی دلیل کا یہ

جواب دیتا کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے نہ کہ مطلق تعدد محال ہے اور ذوات قدیمہ کا تعدد یہاں لازم نہیں آ رہا۔

وَأَنَّ لَا يُجْتَرَأُ عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِ الصِّفَاتِ وَاجِبَةً الوجودِ لِذَاتِهَا بَلْ يُقَالُ هِيَ وَاجِبَةٌ لَا لِغَيْرِهَا بَلْ لِمَا لَيْسَ عَنْهَا وَلَا غَيْرَهَا أَعْنَى ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ وَيَكُونُ هَذَا مُرَادًا مَنْ قَالَ وَاجِبُ الوجودِ لِذَاتِهِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَصِفَاتُهُ يَعْنِي أَنَّهَا وَاجِبَةٌ لِذَاتِ الْوَاجِبِ اللَّهُ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ۔

ترجمہ: اور صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے بلکہ کہا جائے کہ وہ (صفات) واجب (ثابت) ہیں اپنے غیر کے لیے نہیں۔ بلکہ اس ذات کے لیے کہ جو نہ ان کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے۔ میں اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات مراد لیتا ہوں اور یہی مراد ہے اس شخص کی کہ جس نے کہا کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں یعنی وہ (صفات) ثابت ہیں، واجب تعالیٰ و تقدس کی ذات کے لیے۔

قولہ و ان لا يجترأ على القول الخ معترله نے اشاعرہ پر یہ اعتراض کیا تھا کہ تم نے صفات کو واجب لذاتہ کہا ہے کیونکہ تم واجب اور قدیم کے درمیان ترادف کے قائل ہو تو اس صورت میں تعدد و جہاں لذاتہ لازم آئیگا جو توحید کے منافی ہے، اس مذکورہ عبارت میں شارح اشاعرہ کو تنبیہ کر رہے ہیں کہ صفات کو واجب لذاتہ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہیے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ صفات باری، واجب بمعنی ثابت تو ہیں، مگر واجب لذاتہ نہیں بلکہ واجب للغير ہیں۔ یعنی بذات خود صفات باری تعالیٰ ممکن ہیں مگر ان کا ثبوت ذات باری تعالیٰ کے لئے ضروری اور واجب ہے، تو ثبوت کے اعتبار سے صفات کے اندر وجوب متحقق ہے مگر یہ وجوب ذاتی نہیں بلکہ غیر کے لئے ہے یعنی اس ذات (باری تعالیٰ) کے لیے صفات واجب یعنی ثابت اور ضروری ہیں جو نہ اس (ذات باری تعالیٰ) کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں اور حمید الدین الصریکی کلام میں جو یہ موجود ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں، اس میں بھی یہی تاویل کر لینی چاہیے کہ صفات واجب بمعنی ثابت تو ہیں مگر لذاتہ نہیں بلکہ واجب للغير ہیں۔

وَأَمَّا فِي نَفْسِهَا فَهِيَ مُمَكِّنَةٌ وَلَا اسْتِحَالَةٌ فِي قَدَمِ الْمُمَكِّنِ إِذَا كَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْقَدِيمِ وَاجِبًا بِهِ غَيْرُ مُنْفَصِلٍ عَنْهُ، فَلَيْسَ كُلُّ قَدِيمٍ إِلَهًا حَتَّى يَكُونُ مِنْ وَجُودِ الْقَدَمَاءِ وَجُودُ الْأَلِهَةِ لَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدِيمٌ بِذَاتِهِ مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِهِ وَلَا يُطْلَقُ الْقَوْلُ بِالْقَدَمَاءِ لِأَنَّهُ يَذْهَبُ الْوَهْمُ إِلَى أَنَّ كُلًّا مِنْهَا قَائِمٌ بِذَاتِهِ مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْأَلُوْهِيَّةِ۔

ترجمہ: بہر حال وہ صفات بذات خود ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی محال لازم نہیں آتا جبکہ ممکن، قدیم واجب ذات کے ساتھ قائم ہو اس سے جدا نہ ہو سکے پس ہر قدیم الہ نہیں ہے یہاں تک کہ (متعدد) قدماء کے وجود سے (متعدد) وجود الہ لازم آئیگا لیکن مناسب ہے کہ یوں کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ قدیم ہے (اور) اپنی صفات کے ساتھ

موصوف ہے اور (صفات پر) قدماء کا قول نہ بولا جائے تاکہ وہم اس بات کی طرف نہ چلا جائے کہ ان (صفات) میں سے ہر ایک (صفت) بذاتہ قائم ہے، صفت الوہیت کے ساتھ متصف بھی ہے۔

قوله واما فی نفسہا الخ شارح نے کہا ہے کہ صفات باری نفس الامر میں ممکن ہیں، کسی نے اعتراض کیا کہ قاعدہ ہے کہ ”کل ممکن حادث“ تو اس صورت میں صفات کا حادث ہونا لازم آئیگا۔

”ولا استحالة فی قدم الممكن الخ“ سے شارح نے جواب دیا ہے کہ ممکن جب ذات قدیم واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو، اس سے جدا نہ ہو تو وہ ممکن قدیم ہوتا ہے، صفات باری بھی جو کہ بذاتہ ممکن ہیں جب ذات قدیم واجب الوجود (اللہ تعالیٰ) کے ساتھ قائم ہوئیں اور یہ قیام بھی ایسے طریقہ پر ہوا ہے کہ اس سے جدا نہیں ہو سکتیں تو صفات کو قدیم کہا جائے گا اور جو قاعدہ ہے کہ ”کل ممکن حادث“ کہ ہر ممکن حادث ہے یہ اس وقت ہوگا جب وہ ممکن کسی قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ اس سے علیحدہ ہو یہ قاعدہ اس کے منافی نہیں ہے کہ جب ممکن کسی قدیم ذات واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو تو وہ ممکن بھی قدیم ہوتا ہے۔

”فلیس کل قديم لها الخ“ سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ ہر قدیم معبود بھی نہیں ہوتا ورنہ لازم آئیگا کہ صفات قدیم ہیں تو ہر صفت الہ و معبود ہے، تو تعدد قدماء کی وجہ سے تعدد الہ و معبود ہونا لازم آئیگا، لہذا وہ قدیم الہ و معبود ہوگا کہ جس کا قدم ذاتی ہو، غیر کے سبب سے اس میں قدم نہ آئی ہو جیسا کہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو کہ قدیم ہے اور معبود ہے کیونکہ اس کا قدم ذاتی ہے غیر کے سبب سے نہیں بخلاف صفات باری تعالیٰ کے، ان میں قدم ذات باری (غیر) کی وجہ سے آئی ہے۔

”لکن ینبغی ان یقال الخ“ سے شارح یہ رائے دے رہے ہیں کہ یوں کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں، یوں نہیں کہنا چاہیے کہ اسکی صفات قدیم ہیں تاکہ عوام الناس کو وہم نہ ہو (جو ہر قدیم کو الہ سمجھتے ہیں) کہ ہر صفت، صفت الوہیت کے ساتھ متصف ہو کر قائم بذاتہ ہے۔

وَلِصُعُوبَةِ هَذَا الْمَقَامِ ذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَّاسِفَةُ إِلَى نَفْيِ الصِّفَاتِ وَالْكَرَامِيَّةُ إِلَى نَفْيِ قَدَمِهَا وَالْأَشَاعِرَةُ إِلَى نَفْيِ غَيْرِيَّتِهَا وَعَيْنِيَّتِهَا

ترجمہ: اور اس مقام کے مشکل ہو جانے کے سبب معتزلہ اور فلاسفہ صفات باری کی نفی کی طرف اور فرقہ کرامیہ ان (صفات) کے قدم کی نفی کی طرف اور اشاعرہ ان (صفات) کی عینیت و غیریت کی نفی کی طرف گئے ہیں۔

قوله و لصعوبة هذا المقام الخ یہاں سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ صفات باری کا مسئلہ انتہائی دشوار ہے، آیا صفات، زائد علی الذات ہیں یا عین ہیں، اگر زائد علی الذات ہیں تو واجب ہیں یا ممکن ہیں۔

اس دشواری کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نے صفات کا انکار کر دیا ہے، دلیل یہ دی ہے کہ اگر صفات کو ثابت مانیں تو دو

حال سے خالی نہیں، یا حادث ہوں گی یا قدیم، حادث ماننے کی صورت میں حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے، لہذا صفات کے ثبوت کا انکار کر بیٹھے۔
فرقہ کرامیہ نے کہا کہ صفات کو اگر قدیم مانیں تو تعدد قدماء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے، لہذا صفات کو ثابت ماننے سے منع ہوا، اور حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ جائز ہے۔

اور اشاعرہ نے سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اس لیے کہ انہوں نے صفات کو قدیم مانا، جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کا اعتراض وارد ہوا تو انہوں نے کہا کہ صفات، نہ ذات باری کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں۔

فَإِنْ قِيلَ هَذَا فِي الظَّاهِرِ رَفْعٌ لِلنَّفْيِ مُضَيِّنٌ وَفِي الْحَقِيقَةِ جَمْعٌ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الشَّيْءِ إِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْمَفْهُومَ مِنَ الْآخَرِ فَهُوَ غَيْرُهُ، وَلَا فَعَيْنُهُ، وَلَا يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ظاہر میں یہ ارتقاء نقیضین ہے اور حقیقت میں اجتماع نقیضین ہے اس لیے کہ ایک شے کا مفہوم اگر دوسری شے کا مفہوم نہ ہو تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور ان دونوں (عین، غیر) کے درمیان واسطہ تصور نہیں ہو سکتا،

قوله فان قيل هذا في الظاهر الخ یہاں سے اشاعرہ پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جنہوں نے ماتن کے اس قول ”ہی لا ہو ولا غیرہ“ کی ترجمانی کی ہے کہ صفات باری، ذات باری کا نہ عین ہیں اور نہ غیر ہیں۔

اعتراض: ماتن کا یہ کہنا کہ صفات باری، ذات باری کا نہ عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں، اس میں تناقض ہے، ظاہر ارتقاء نقیضین ہے (نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے) اور حقیقۃً اجتماع نقیضین ہے۔ وہ اس طرح کہ جب کہا کہ صفات باری، ذات باری کا عین نہیں تو غیریت ثابت ہوگئی، جب کہا کہ غیر نہیں تو عینیت ثابت ہوگئی، یہی اجتماع نقیضین ہے۔

عینیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہو، بلکہ مغایر ہو، تو عینیت اور غیریت کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، اگر ایک نہیں تو دوسرا ضرور ہوگا۔

قُلْنَا قَدْ فَسَّرُوا الْغَيْرِيَّةَ بِكَوْنِ الْمُوجُودَيْنِ بَحِثٌ يُمْكَّرُ وَ يُتَصَوَّرُ وَجُودُهُمَا مَعَ عِلْمِ الْآخَرِ أَيْ يُمَكِّنُ الْإِنْفِكَاءَ بَيْنَهُمَا وَالْعَيْنِيَّةَ بِاتِّحَادِ الْمَفْهُومِ بِلا تَفَاوُتٍ أَصْلًا فَلَا يَكُونَانِ نَفْيَيْنِ بَلْ يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ بَأَنَّ يَكُونُ الشَّيْءُ بَحِثٌ لَا يَكُونُ مَفْهُومُهُ، مَفْهُومُ الْآخَرِ وَلَا يُوجَدُ بِلَوْنِهِ كَالْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ وَالصِّفَةِ مَعَ الذَّاتِ وَبَعْضُ الصِّفَاتِ مَعَ الْبَعْضِ فَإِنَّ ذَاتَ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ أَرْكَائِيَّةٌ وَالْعَدَمُ عَلَى الْأَرْكَائِيَّةِ مَحَالٌّ وَالْوَاحِدُ مِنَ الْعَشْرِ يَسْتَحِيلُ بِقَاوِهِ بِلَوْنِهَا وَبِقَاوِهَا بِلَوْنِهِ إِذْ هُوَ مِنْهَا فَعَدَمُهَا عَدَمُهُ، وَوُجُودُهَا وَوُجُودُهُ، بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمُحَدَّثَةِ فَإِنَّ قِيَامَ الذَّاتِ بِلَوْنِ تِلْكَ الصِّفَةِ الْمُعَيَّنَةِ مُتَصَوَّرٌ فَتَكُونُ

غَيْرِ الذَّاتِ كَذَا ذِكْرُهُ، الْمَشَافِخُ۔

ترجمہ: ہم نے کہا کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر دو موجودوں کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ مقدر و متصور ہو سکے یعنی ان دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت (کی تفسیر اشاعرہ نے) بغیر کسی فرق کے مفہوم کے اتحاد کے ساتھ کی ہے پس دونوں (صفات باری، ذات باری تعالیٰ) نقیضین نہ ہوں گی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے اس طریقہ پر کہ ایک شئی اس حیثیت سے ہو کہ اس کا مفہوم دوسری شئی کا مفہوم نہ ہو اور اسکے بغیر نہ پائی جائے، جیسا کہ جزء، کل کے ساتھ، صفت، ذات کے ساتھ اور بعض صفات، بعض کے ساتھ، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور عدم ازلی پر محال ہے اور واحد من العشرہ کہ اس کا بقاء اس (عشرہ) کے بغیر محال ہے اور اس عشرہ کا بقاء واحد کے بغیر (محال ہے) اس لیے کہ وہ واحد یعنی ایک اس عشرہ سے ہے، اس عشرہ کا عدم واحد کا عدم ہے اور اس عشرہ کا وجود اس واحد کا وجود ہے بخلاف صفات محدثہ کے، اس لیے کہ ذات کا قیام اس صفت معینہ کے بغیر متصور ہے۔ پس وہ صفات محدثہ، ذات کا بغیر ہوں گی، اسی طرح مشافخ نے ذکر کیا ہے۔

قوله قلنا قد فسروا الغيرية الخ یہاں سے ما قبل والے اعتراض کے جواب کو شارح ذکر رہے ہیں، جواب عینیت و غیریت کی تفسیر و معنی پڑتی ہے، اس لیے اشاعرہ نے عینیت و غیریت کا معنی بیان کیا ہے، عینیت یہ ہے کہ دو چیزوں کا مفہوم ایک ہو، اس میں تفاوت (فرق) بالکل نہ ہو، غیریت کا معنی یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کا تصور دوسری چیز کے بغیر کیا جاسکے۔

جواب: یہ ہے کہ عینیت اور غیریت کے درمیان کوئی تقاض نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے، وہ اس طرح کہ ایک چیز کا مفہوم بعینہ دوسری چیز کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی نفی ہو گئی لیکن ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جاسکے تو غیریت کی نفی ہو گئی، تو یہ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ نہ عینیت ہو اور نہ ہی غیریت ہو بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہو، شارح نے اسکے متعلق چار مثالیں بھی پیش کی ہیں۔

(۱) جزء اور کل کے درمیان (۲) ذات باری، صفات باری کے درمیان (۳) بعض صفات باری کا دوسری بعض صفات کے درمیان (۴) واحد من العشرہ اور عشرہ کے درمیان۔

(۱) جزء اور کل کے درمیان اس وجہ سے نہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں بلکہ الگ الگ ہے، کل اپنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور جزء مرکب نہیں ہوتا بلکہ بسیط ہوتا ہے، تو عینیت کی نفی ہو گئی اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاتے، کل جزء کے بغیر نہیں پایا جاتا اسی طرح جزء بھی (جزء جو کل کی طرف منسوب ہے) بغیر کل کے نہیں پایا جاتا، تو غیریت کی نفی ہو گئی۔

(۲) ذات باری اور صفات باری میں عینیت اس وجہ سے نہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں، کیونکہ ذات باری اس واجب الوجود

کو کہتے ہیں کہ جس کا وجود ضروری اور ذاتی ہو یعنی قائم بذاتہ ہو۔ اور عدم محال ہو اور صفات، قدیم ہو کر غیر قائم بذاتہ ہیں، یعنی خود بذاتہ قائم نہیں بلکہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں تو عینیت کی نفی ہوگئی اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاتا تو غیریت کی نفی ہوگئی، کیونکہ دونوں ازلی ہیں اور ان کا زوال محال ہے، تو مغایرت نہ پائی گئی۔

(۳) بعض صفات باری دوسری بعض صفات کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے، عینیت اس وجہ سے نہیں مثلاً علم ایک صفت ہے اور قدرت دوسری صفت ہے، دونوں کا مفہوم ایک نہیں تو عینیت کی نفی ہوگئی، اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ صفات باری ازلی ہیں، اور جوازی ہوتا ہے وہ محدود نہیں ہوتا، جن پر عدم طاری نہ ہو ان کے درمیان انفکاک نہیں ہوتا، جہاں انفکاک نہ ہو وہاں مغایرت نہیں ہوتی، لہذا صفات کے درمیان غیریت نہ پائی گئی۔

(۴) واحد من العشرہ اور عشرہ کے درمیان عینیت اس وجہ سے نہیں کہ ”واحد من العشرہ“ اور عشرہ کا مفہوم ایک نہیں ہے۔ عشرہ کل ہے اور ”واحد من العشرہ“ جزء ہے، کل اپنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے جبکہ جزء مرکب نہیں ہوتا بلکہ بسیط ہوتا ہے تو عینیت نہ ہوئی۔ اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاتے، کیونکہ عشرہ بغیر واحد من العشرہ کے عشرہ نہ رہے گا اور واحد من العشرہ (وہ واحد جو عشرہ کا جزء ہے) بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا تو غیریت کی نفی ہوگئی۔ لہذا عینیت اور غیریت دونوں کی نفی ہوگئی۔

یہ چار مثالیں ہیں جن میں نہ عینیت ہے نہ غیریت ہے لہذا ثابت ہوا کہ دونوں (صفات باری، ذات باری) میں تناقض نہیں بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے، ماتن اور اشاعرہ کا صفات باری کے بارے میں یہ کہنا صحیح و درست ہے کہ صفات باری نہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں اور نہ غیر ہیں۔

”بخلاف الصفات المحدثة الخ“ یہاں سے شارح فرما رہے ہیں کہ ہماری صفات یعنی بندوں کی صفات میں غیریت ہے عینیت نہیں کیونکہ ہماری صفات ازلی نہیں بلکہ حادث ہیں، ایک دوسرے کے بغیر پائی جاسکتی ہیں، مثلاً ہمارا قیام بغیر قعود کے ہو سکتا ہے تو انفکاک پایا گیا، جہاں انفکاک ہوتا ہے وہاں غیریت ہوتی ہے۔ نیز ہماری ذات محدث ہے اور محدث کی صفات اس کا غیر ہیں، یہی وجہ ہے کہ ذات کا قیام بغیر متعین صفت کے ہو سکتا ہے، جیسا کہ زید کی ذات قائم کی بجائے قاعد ہو۔ بخلاف صفات باری تعالیٰ کے وہ ذات باری کا غیر نہیں ہیں کیونکہ بغیر صفات کے ذات باری تعالیٰ کا تصور نہیں ہو سکتا۔

فِيهِ نَظَرٌ لَّانَّهُمْ اِنْ اَرَادُوا بِهٖ صِحَّةَ الْاِنْفِكَافِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ اَنْتَقَضَ بِالْعَالِمِ مَعَ الصَّانِعِ وَالْعَرَضِ مَعَ الْمَحَلِّ اِذْ لَا يُتَصَوَّرُ وُجُودُ الْعَالِمِ مَعَ عَدَمِ الصَّانِعِ لِاسْتِحَالَةِ عِلْمِهِ وَلَا وُجُودُ الْعَرَضِ كَالسَّوَادِ مَثَلًا بِلَوْنِ الْمَحَلِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ مَعَ الْقَطْعِ بِالْمُغَايَرَةِ اِتِّفَاقًا وَ اِنْ اُكْتَفِيَوا بِجَانِبٍ وَاحِدٍ لَزِمَتِ الْمُغَايَرَةُ بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَ كَذَا بَيْنَ الدَّاتِ وَ الصِّفَةِ لِلْقَطْعِ بِجَوَازِ وُجُودِ الْجُزْءِ بِلَوْنِ الْكُلِّ

وَالذَّاتِ بِلُتُونِ الصَّفَةِ وَمَا ذُكِرَ مِنْ اسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الْوَاحِدِ بِلُتُونِ الْعَشْرَةِ ظَاهِرُ الْفَسَادِ۔

ترجمہ: اور اس میں اعتراض ہے اس لیے کہ اگر انہوں (اشاعرہ) نے (غیریت کی تفسیر میں) جانین سے انفکاک کا صحیح ہونا مراد لیا ہے تو (یہ تعریف) عالم کے صانع کے ساتھ اور عرض کے محل کے ساتھ ٹوٹ جائے گی، اس لیے کہ عالم کے وجود کا تصور صانع کے بغیر نہیں ہو سکتا، صانع کے عدم کے محال ہونے کی وجہ سے اور عرض کا وجود غیر متصور ہے، جیسا کہ سیاہی مثلاً بغیر محل کے اور یہ ظاہر ہے مغایرت کے قطعی ہونے کے ساتھ اتفاقاً اور اگر وہ (اشاعرہ) ایک ہی جانب سے اکتفاء کریں تو جزء اور کل کے درمیان مغایرت لازم آئیگی اور اسی طرح ذات (باری) اور صفات (باری) کے درمیان قطعی ہونے کی وجہ سے جزء کے وجود کے امکان کا بغیر کل کے اور ذات کا بغیر صفات کے اور وہ جو ذکر کیا گیا ہے یعنی واحد کے بقاء کا محال ہونا بغیر عشرہ کے (اسکا) فساد ظاہر ہے۔

قولہ و فیہ نظر لانہم الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر جو انہوں نے غیریت کی تفسیر ذکر کی ہے اعتراض وارد کیا۔ اس کو نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: معتزلہ پوچھتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر امکان انفکاک سے کی ہے، آیا انفکاک جانین سے ہے یا جانب واحد سے ہے اگر من الجانین ہے تو پھر عالم اور صانع کے درمیان مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عالم کا تصور صانع کے بغیر نہیں ہو سکتا تو عالم کا انفکاک صانع سے نہ ہو۔ لہذا غیریت کا معنی نہ پایا گیا حالانکہ بالاتفاق دونوں میں مغایرت ہے۔

اور عرض محل کے درمیان بھی مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عرض کا محل سے انفکاک نہیں ہو سکتا اگرچہ محل کا انفکاک عرض سے ہو سکتا ہے جیسا کہ سیاہی جو کہ عرض ہے اس کا وجود بغیر محل کے نہیں پایا جاسکتا، جبکہ مغایرت کیلئے جانین سے انفکاک ضروری ہے وہ نہیں پائی گئی حالانکہ بالاتفاق دونوں میں مغایرت ہے۔

اور اگر آپ کی مراد غیریت سے یہ ہے کہ جانب واحد سے انفکاک ہو تو پھر جزء اور کل کے درمیان اور ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کے درمیان مغایرت ثابت ہونی چاہیے اس لیے کہ اگرچہ کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا مگر جزء تو کل کے بغیر پایا جاتا ہے تو انفکاک ایک جانب سے پایا گیا، مغایرت ہونی چاہیے مگر آپ حضرات نے کہا ہے کہ جزء اور کل کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔

ایسے ہی ذات باری تعالیٰ، صفات باری تعالیٰ کے بغیر پائی جاسکتی ہے ذات باری کا انفکاک صفات باری سے ممکن ہے اگرچہ صفات کا انفکاک ذات باری سے ممکن نہیں ہے تو جانب واحد سے انفکاک پایا گیا ہے لہذا دونوں میں مغایرت ہونی چاہیے مگر آپ حضرات کہتے ہیں کہ مغایرت نہیں ہے۔

”وما ذکر من استحالة بقاء الواحد الخ“ یہاں سے شارح اشاعرہ کے اس قول کو رد کر رہے ہیں جو

ما قبل میں اشاعرہ نے ذکر کیا ہے کہ جس طرح عشرہ بغیر واحد کے نہیں پایا جاتا اسی طرح ”واحد من العشرہ“ بھی بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا، شارح نے کہا کہ واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ جب عشرہ نہیں ہوگا تو ”تسعة“ مثلاً رہ جائے گا اس میں واحد موجود ہے تو واحد کا بقاء بغیر عشرہ کے ہے۔

وَلَا يُقَالُ الْمُرَادُ امْكَانُ تَصَوُّرٍ وَجُودٍ كُلِّ مِّنْهُمَا مَعَ عَدَمِ الْآخَرِ وَكَوْنًا بِالْفَرْضِ وَإِنْ كَانَ مَحَالًا وَالْعَالَمَ قَدْ يُتَصَوَّرُ مَوْجُودًا ثُمَّ يُطْلَبُ بِالْبَرْهَانِ ثُبُوتُ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَإِنَّهُ كَمَا يَمْتَنِعُ وَجُودُ الْعُشْرَةِ بِلُزُومِ الْوَاحِدِ يَمْتَنِعُ وَجُودُ الْوَاحِدِ مِنَ الْعُشْرَةِ بِلُزُومِ الْعُشْرَةِ إِذْ لَوْ وَجِدَ لَمَّا كَانَ وَاحِدًا مِنَ الْعُشْرَةِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ وَصْفَ الْإِضَافَةِ مُعْتَبَرٌ وَامْتِنَاعُ الْإِنْفِكَالِ حَظَّاهُ۔

ترجمہ: اور (غیریت کی تفسیر میں اس طرح) نہ کہا جائے کہ مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا امکان ہے دوسرے کے عدم کیساتھ اگرچہ (دوسرے کا عدم) فرضی ہو اگرچہ (مفروض) محال ہو اور عالم موجود ہونے کے اعتبار سے متصور ہو سکتا ہے۔ پھر صانع کے ثبوت کو دلائل کیساتھ طلب کیا جاتا ہے، بخلاف جزء کے کل کے ساتھ، اس لیے کہ جیسا کہ عشرہ کا وجود بغیر واحد کے متنع ہے (اسی طرح) ”واحد من العشرہ“ کا وجود بغیر عشرہ کے بھی متنع ہے اس لیے کہ اگر ”واحد من العشرہ عشرہ“ کے بغیر) پایا جائے تو وہ ”واحد من العشرہ“ نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے اور انفکاک کا متنع ہونا اس وقت ظاہر ہے۔

قوله ولا يقال المراد الخ بعض لوگوں نے مشائخ (اشاعرہ) کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر میں ایسی توجیہ پیش کی ہے کہ جس سے معتزلہ کی طرف سے کیے گئے اعتراضات رفع ہو جائیں گے مگر شارح نے ایسی توجیہ کو رد کیا ہے وجہ تردید، شارح آگے آنے والی عبارت میں بیان کریں گے یہاں صرف توجیہ اور اعتراضات کا رفع ہونا بیان کیا ہے۔

توجیہ: غیریت سے مراد یہ ہے کہ دونوں چیزوں میں سے ایک چیز کے وجود کا تصور ممکن ہو دوسری چیز کے عدم کیساتھ اگرچہ دوسری چیز کا عدم فرضی ہو، اس توجیہ کے بعد معتزلہ کے اعتراضات ختم ہو جائیں گے۔

(۱) صانع اور عالم کے درمیان مغایرت ثابت ہے وہ اس طرح کے جیسے صانع کا تصور عالم کے بغیر ممکن ہے اسی طرح عالم کا تصور بھی صانع کے بغیر ممکن ہے اگرچہ نفس الامر میں انفکاک ممکن نہیں، اس لئے کہ بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ عالم کا تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے لیکن صانع کا نہیں ہوتا اگر صانع کا تصور عالم کے تصور کے ساتھ لازم ہوتا تو پھر صانع کے ثبوت پر دلائل پیش نہ کیے جاتے حالانکہ مستقلاً صانع کے ثبوت پر دلائل بیان کیے جاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ عالم کا تصور بغیر صانع کے ممکن ہے۔ لہذا مغایرت کی تعریف صادق آگئی۔

(۲) بخلاف جزء اور کل کے، ان کے درمیان مغایرت نہیں ہے جس طرح کل بغیر جزء کے متصور نہیں ہو سکتا اسی طرح جزء

بھی بغیر کل کے متصور نہیں ہو سکتا جبکہ مغایرت کیلئے ضروری ہے کہ ایک کا تصور وانفکاک دوسرے کے بغیر ہو سکے، جزء اور کل کی مثال جیسے واحد من العشرہ اور عشرہ جس طرح دس بغیر ایک کے نہیں پایا جاتا اسی طرح ایک بھی بغیر دس کے نہیں پایا جاتا اگر واحد من العشرہ بغیر عشرہ کے پایا جائے تو پھر واحد من العشرہ نہیں رہے گا بلکہ واحد من التسع ہوگا حالانکہ وصف اضافت معتبر ہے اور وہ واحد ہے جو عشرہ کا جزء ہے جزء ہونے کی حیثیت سے عشرہ کی طرف مضاف ہے اس کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے ورنہ مطلق واحد کا بغیر عشرہ کے وجود محال نہیں ہے کیونکہ مطلق واحد تو ہر عدد کے اندر موجود ہوتا ہے۔

لَا نَقُولُ قَدْ صَرَحُوا بِعَدَمِ الْمُغَايِرَةِ بَيْنَ الصِّفَاتِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا لَا يُتَصَوَّرُ عَدَمُهَا لِكَوْنِهَا أَزْكِيَّةً مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ يُتَصَوَّرُ وَجُودُ الْبَعْضِ كَالْعِلْمِ مَعْلًا ثُمَّ يُطَلَّبُ اثْبَاتُ الْبَعْضِ الْآخَرِ فَعَلِمَهُ اللَّهُ لَمْ يُرِيدُوا هَذَا الْمَعْنَى مَعَ أَنَّهُ لَا يَسْتَقِيمُ فِي الْعَرَضِ مَعَ الْمَحَلِّ وَلَوْ اعْتَبِرَ وَصَفُ الْإِضَافَةِ لَزِمَ عَدَمُ الْمُغَايِرَةِ بَيْنَ كُلِّ مُتَضَافِيَيْنِ كَالْأَبِ وَالْأَبْنِ وَالْأَخَوَيْنِ وَكَالْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ بَلْ بَيْنَ الْغَيْرَيْنِ لِأَنَّ الْغَيْرِيَّةَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِضَافِيَّةِ وَلَا قَائِلَ بِذَلِكَ۔

ترجمہ: اس لیے ہم کہتے ہیں کہ انہوں (اشاعرہ) نے صفات باری کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ صفات کا عدم متصور نہیں انکے ازلی ہونے کی وجہ سے قطعی ہونے کے باوجود، بایں طور کہ بعض (صفات) کا وجود متصور ہو سکتا ہے جیسا کہ علم ہے مثلاً پھر دوسری بعض (صفت) کے اثبات کو طلب کیا جاتا ہے، یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشائخ (اشاعرہ) نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا باوجود اسکے یہ (تفسیر) عرض میں محل کے ساتھ درست نہیں رہتی، اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر متضایفین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئیگی جیسے باپ اور بیٹا اور دو بھائی اور جیسے علت و معلول بلکہ دو غیروں کے درمیان (عدم مغایرت لازم آئیگی) اس لیے کہ غیریت اسماء اضافی میں سے ہے اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

قولہ لَا نَقُولُ قَدْ صَرَحُوا الخ شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ توجیہ غلط ہے، اگر درست مان لی جائے تو پھر دو خرابیاں لازم آئیگی۔

پہلی خرابی: اشاعرہ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ صفات باری کے درمیان مغایرت نہیں ہے کیونکہ سب ازلی ہیں، جو ازلی ہوں تو ان میں انفکاک محال ہے۔ اب اگر غیریت کی تفسیر کو درست مان لیا جائے تو مغایرت لازم آئیگی، مثلاً علم ایک صفت ہے اور کلام دوسری صفت ہے، نفس الامر میں ان کے درمیان انفکاک نہیں ہے لیکن علم کا تصور بغیر کلام کے ہو سکتا ہے، آپ نے غیریت کی یہی تفسیر کی ہے کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر پایا جائے، یہاں بھی علم کا تصور کیا جاتا ہے، پھر دوسری صفت کلام کے ثبوت پر دلیل طلب کی جاتی ہے، اسی طرح دوسری صفات بھی، تو آپ حضرات کی توجیہ اس بات کا

تقاضا کرتی ہے کہ صفات باری کے درمیان مغایرت مانی جائے، حالانکہ مشائخ نے عدم مغایرت کی تصریح فرمائی ہے۔
دوسری خرابی: یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ کا تقاضا یہ ہے کہ عرض اور محل میں مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عرض کا تصور محل کے بغیر نہیں پایا جاتا تو غیریت ثابت نہ ہوئی مگر بالاتفاق دونوں کو مغایر کہا گیا ہے۔

”و لو اعتبر وصف الاضافة الخ“ شارح فرما رہے ہیں کہ اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو پھر ہر دو متضایفین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئیگی، حالانکہ بالاتفاق ان میں مغایرت ہے، عدم مغایرت اس وجہ سے لازم آئیگی کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے، جیسے اب اور ابن، ان کے درمیان علاقہ تضایف کا ہے، تضایف کہتے ہیں کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر نہ ہو سکے، ان دونوں کو متضایفین کہتے ہیں، اب باپ کا تصور بیٹے پر موقوف ہے، اسی طرح بیٹے کا تصور باپ پر موقوف ہے، ایک بھائی کا تصور دوسرے بھائی پر موقوف ہے، اسی طرح علت کا تصور معلول پر موقوف ہے اور معلول کا تصور علت پر موقوف ہے۔

یہ سب مثالیں تضایف کی ہیں بلکہ غیرین بھی متضایفین میں سے ہیں، اگر وصف اضافت معتبر ہو تو پھر غیرین کے درمیان بھی مغایرت کا نہ ہونا لازم آئے گا، کیونکہ غیرین میں سے ہر ایک غیر ہے، دوسرے کے مقابلے میں تو ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر مذکورہ توجیہ مراد لی جائے تو صفات باری میں مغایرت ثابت ہوگی اور یہ باطل ہے، اور عرض محل میں عدم مغایرت لازم آئیگی، یہ بھی باطل ہے، اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو پھر متضایفین بلکہ غیرین کے درمیان بھی عدم مغایرت ثابت ہوگی کیونکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہذا یہ بھی باطل ہے۔

فَإِنْ قِيلَ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُمْ أَنَّهَا لَا هُوَ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ وَلَا غَيْرُهُ، بِحَسَبِ الوجودِ كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمُحْمُولَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَوْضُوعَاتِهَا فَإِنَّهُ، يَشْتَرِطُ الْإِتِّحَادُ بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ الوجودِ لِيَصِحَّ الْحَمْلُ وَالتَّغَايُرُ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ لِيُقَيَّدَ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ بِخِلَافِ قَوْلِنَا الْإِنْسَانُ حَجَرٌ فَإِنَّهُ، لَا يَصِحُّ وَقَوْلِنَا الْإِنْسَانُ إِنْسَانٌ فَإِنَّهُ، لَا يُقَيَّدُ قُلْنَا لِأَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ فِي مِثْلِ الْعَالِمِ وَالْقَادِرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الذَّاتِ لَا فِي مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ مَعَ أَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ وَلَا فِي الْأَجْزَاءِ الْغَيْرِ الْمُحْمُولَةِ كَالْوَاحِدِ مِنَ الْعَشْرَةِ وَالْيَدِ مِنْ زَيْدٍ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیوں جائز نہیں ہے یہ بات کہ ان (مشائخ) کی مراد یہ ہے کہ وہ (صفات باری) ذات باری کا عین نہیں مفہوم کے اعتبار سے اور نہ (ذات باری) کا غیر ہے وجود کے اعتبار سے، جبکہ یہ تمام محمولات کا حکم ہے ان کے موضوعات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لیے کہ ان دونوں (موضوع و محمول) کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط

ہے تاکہ حمل صحیح ہو اور تغایر (شرط) ہے مفہوم کے اعتبار سے تاکہ (حمل) مفید ہو۔ جیسا کہ ہمارے قول ”الا نسان کاتب“ میں ہے بخلاف ہمارے قول ”الا نسان حجور“ کے اس لئے کہ یہ (حمل) صحیح نہیں ہے اور (بخلاف) ہمارے قول ”الا نسان انسان“ اس لئے کہ یہ مفید نہیں۔

تو ہم جواب دیں گے اس لیے کہ یہ (تاویل) عالم اور قادر کی مثل میں ہو سکتی ہے ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ کہ علم اور قدرت کی مثل میں باوجود اسکے کہ کلام اسی (علم و قدرت وغیرہ) میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ میں (یہ تاویل چل سکتی ہے) جیسے عشرہ میں سے ایک اور زید کا ہاتھ۔

قولہ فان قيل لم لا يجوز الخ، صاحب مواقف نے اشاعرہ کے قول ”لا هو ولا غيره“ کی ایسی توجیہ پیش کی ہے کہ جس سے ارتقاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کے لزوم کا اعتراض لازم نہیں آتا۔

توجیہ: صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کیلئے موضوع بنتی ہے، موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہے یعنی خارج میں دونوں کے مصداق کا ایک ہونا ضروری ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں (موضوع و محمول) کے درمیان مغایرت ضروری ہے تاکہ حمل مفید ہو۔

مثال مطابقی: جیسے ”الا نسان کاتب“ خارج میں انسان اور کاتب کا مصداق ایک ہی ہے اور وہ حیوان ناطق ہے اور مفہوم کے اعتبار سے مغایرت بھی ہے کہ انسان کا مفہوم الگ ہے اور کاتب کا مفہوم الگ ہے تو اس مثال میں کاتب کا حمل انسان پر درست بھی ہے اور مفید بھی ہے لہذا ”الا نسان کاتب“ کہنا درست ہوگا۔

مثال احترازی نمبر (۱): وجود خارجی کے اعتبار سے موضوع و محمول کے درمیان اتحاد نہ ہو جیسے ”الا نسان حجور“ حجر کا حمل انسان پر درست نہیں کیونکہ بحسب الوجود دونوں (انسان و حجر) کا مصداق ایک نہیں ہے۔

مثال احترازی نمبر (۲): وجود خارجی کے اعتبار سے دونوں (موضوع و محمول) کا مصداق اگرچہ ایک ہو مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے مغایرت نہ ہو جیسے ”الا نسان انسان“ مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہیں بلکہ اتحاد ہے، لہذا یہ حمل مفید نہیں۔ چنانچہ ”الا نسان انسان“ کہنا درست نہیں۔

صاحب مواقف کہتے ہیں کہ صفات باری ذات باری پر محمول ہوتی ہیں محمول چونکہ اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو اشاعرہ کی مراد ”لا هو ولا غيره“ سے اس طرح کیوں نہیں ہو سکتی کہ صفات باری مفہوم کے اعتبار سے ذات باری کا عین نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے صفات باری ذات باری کا غیر نہیں بلکہ عین ہیں، تو اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتقاع نقیضین لازم آتا ہے اور نہ ہی اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔

”قلنا هذا انما یصح“ سے ”ان الکلام فیہ“ تک شارح فرما رہے ہیں کہ مذکورہ توجیہ اسماء صفات میں تو درست بنتی ہے نہ کہ صفات میں جبکہ اشاعرہ کا قول ”لا ہو ولا غیرہ“ صفات کے بارے میں ہے نہ اسماء صفات کے بارے میں۔

اسمائے صفات مثلاً یہ ہیں عالم، قادر، سمیع، بصیر وغیرہ چنانچہ اللہ عالم، اللہ قادر، اللہ سمیع، اللہ بصیر، کہنا صحیح ہے کیونکہ اللہ (موضوع) پر اسمائے صفات (محمول) کا حمل کرنا درست ہے اور صفات کا حمل کرنا درست نہیں۔ اور صفات یہ ہیں مثلاً علم، قدرۃ، سمع، بصر، چنانچہ اللہ علم، اللہ قدرۃ، اللہ سمع، اللہ بصر کہنا درست نہیں ہے اور گفتگو ”لا ہو ولا غیرہ“ میں صفات یعنی علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ کے بارے میں ہو رہی ہے نہ کہ اسمائے صفات یعنی عالم، قادر وغیرہ کے بارے میں ہو رہی ہے۔

”ولا فی الاجزاء الغیر المحمولة الخ“ شارح فرماتے ہیں کہ اجزائے غیر محمولہ میں بھی یہ توجیہ صادق نہیں آتی جیسے ”واحد من العشرة“ اپنے عشرہ پر محمول نہیں ہوتا اسی طرح ”ید زید“ اپنے کل زید پر محمول نہیں ہوتا، یعنی اس طرح نہیں کہا جاسکتا ”واحد من العشرة عشرة“ کہ واحد من العشرة، عشرہ ہے، لہذا واحد من العشرة کا حمل عشرہ پر درست نہیں اسی طرح یَد زَیْد زَیْد کہ زید کا ہاتھ زید ہے کہنا بھی درست نہیں کیونکہ ید زید کا حمل زید پر کرنا صحیح نہیں تو لہذا ”واحد من العشرة“ اور اس کے کل عشرہ کے درمیان اسی طرح ید زید اور اسکے کل زید کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے مگر ان دونوں پر ”لا ہو بحسب المفہوم“ اور ”ولا غیرہ بحسب الوجود“ صادق نہیں ہے۔

وَذُکِرَ فِی التَّبصِرَةِ اَنَّ کَوْنَ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشْرِهٖ وَالْیَدِ مِنْ زَیْدٍ غَیْرُہٗ، مِمَّا لَمْ یَقُلْ بِہٖ اَحَدٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِیْنَ سِوَا جَعْفَرِ بْنِ حَارِثٍ وَقَدْ خَالَفَ فِی ذٰلِکَ جَمِیْعُ الْمُعْتَزِلَةِ وَعُدَّ ذٰلِکَ مِنْ جَهَالَاتِہٖ وَهٰذَا لِاَنَّ الْعَشْرَةَ اِسْمٌ لِجَمِیْعِ الْاَفْرَادِ مُتَنَاوِلٌ لِکُلِّ فَرْدٍ مَعَ اَغْیَارِہٖ فَلَوْ کَانَ الْوَاحِدُ غَیْرَہَا لَصَارَ غَیْرَ نَفْسِہٖ لِاَنَّهُ مِنَ الْعَشْرِهٖ وَاَنْ تَکُوْنَ الْعَشْرَةُ بِذَوْنِہٖ وَکَذٰلَا لَوْ کَانَ یَدُ زَیْدٍ غَیْرَہٗ، لَکَانَ الْیَدُ غَیْرَ نَفْسِہَا هٰذَا کَلَامُہٗ وَلَا یَخْفٰی مَا فِیْہٖ۔

ترجمہ: اور تبصرہ (کتاب) میں ذکر کیا گیا ہے کہ ”واحد من العشرة“ اور ”ید زید“ کا اس کا غیر ہونا ان باتوں میں سے ہے کہ جس کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے سوائے جعفر بن حارث کے۔ اور اس مسئلہ میں تمام معتزلہ نے (اسکی) مخالفت کی ہے اور اسکو اسکی جہالات میں سے شمار کیا ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ عشرہ ان تمام افراد کا نام ہے جو ہر فرد کو اسکے علاوہ افراد کے ساتھ شامل ہے۔ پس اگر واحد (ایک) اس (عشرہ) کا غیر ہو تو وہ (واحد) اپنی ذات کا غیر ہوگا اس لیے کہ وہ واحد (ایک) عشرہ سے ہے اور یہ (لازم آئے گا) کہ عشرہ بغیر واحد کے ہو اور اسی طرح اگر ید زید (زید کا ہاتھ)

زید کا غیر ہو تو یہ (ہاتھ) اپنی ذات کا غیر ہوگا۔ یہ اس (صاحب تبصرہ) کی کلام ہے اور اس میں جو بات پوشیدہ ہے وہ مخفی نہیں۔

قوله وذكر في البصرة ان كون الواحد من العشرة الخ۔ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ اجزاء غیر محمولہ نہ اپنے کل کا عین ہیں اور نہ غیر، اس کے باوجود صاحب مواقف کی توجیہ ”لا هو بحسب المفهوم و لا غیرہ بحسب الوجود“ صادق نہیں آرہی اب شارحؒ یہاں سے اجزاء غیر محمولہ کے اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر صاحب تبصرہ کے قول سے حجت پیش کر رہے ہیں اور آخر میں صاحب تبصرہ کے قول کے ضعف کی طرف اشارہ بھی فرمایا ہے۔ صاحب تبصرہ نے اپنی کتاب تبصرہ میں یہ بات ذکر کی ہے کہ ”واحد من العشرة“ کا اپنے کل عشرہ کے غیر ہونے کا اور اسی طرح یزید کا اپنے کل زید کے غیر ہونے کا مشکمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتیٰ کہ معتزلہ بھی غیریت کے قائل نہیں ہیں۔ البتہ معتزلہ میں سے جعفر بن حارث غیریت کا قائل ہوا ہے جس کی وجہ سے تمام معتزلہ نے اسکی مخالفت کی ہے اور اس کی اس بات کو جہالت پر مبنی قرار دیا ہے اس لیے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے کہ جن سے عشرہ مرکب ہوتا ہے اب اگر واحد (اکائی) عشرہ کو عشرہ کا غیر قرار دیا جائے تو چونکہ عشرہ، واحد (اکائی) کو بھی شامل ہے اور دیگر نو اکائیوں کو بھی شامل ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ واحد واحد کا غیر ہے۔ نیز واحد اور عشرہ میں جب مغایرت ہوگی تو قاعدہ کی رو سے کئی اپنے مغایر کے بغیر پائی جاتی ہے تو لازم آئے گا کہ عشرہ بغیر واحد کے پایا جائے، اسی طرح یزید جب اپنے کل زید کا غیر ہوگا تو یہ بات لازم آئے گی کہ یزید غیر یزید ہے اور یہ مغایرة الشئی لنفسہ ہے جو کہ باطل ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ جب اجزاء غیر محمولہ میں ”لا هو و لا غیرہ“ صادق ہے تو صفات بھی ایسے ہی درست ہیں یعنی وہ بھی ”لا هو و لا غیرہ“ ہیں۔

مگر ”ولا یخفی مافیہ“ کی عبارت میں شارحؒ نے صاحب تبصرہ کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس پر نکیر فرمائی ہے وہ اس طرح کہ اگر ”واحد من العشرة“ کو عشرہ کا غیر مانا جائے تو پھر یہ بات لازم آئے گی کہ واحد اپنے نفس کا غیر ہو جائے حالانکہ یہ غلط ہے اس لیے کہ اگر کوئی چیز کسی چیز کے مغایر ہے تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ اس چیز کے ہر جزء کے مغایر ہوگی۔ مثلاً بریانی اور گوشت میں مغایرت ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت بریانی کے ہر جزء کا مغایر ہے۔ نیز عشرہ تمام اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے ہر اکائی کو عشرہ نہیں کہیں گے۔

وہی ائی صفاتہ الازلیۃ العلم و وہی صفة ازلۃ تنكشف المعلومات عند تعلّقها بہا و القدرۃ و وہی صفة ازلۃ تؤثّر فی المقلوبات عند تعلّقها بہا و الحیوۃ و وہی صفة ازلۃ تؤجّب صحۃ العلم و القوۃ و وہی بمعنی القدرۃ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی اسکی صفات ازلیہ ”علم“ ہے اور (علم) وہ صفت ازلیہ کہ معلومات منکشف (واضح) ہو جاتیں ہیں اس

صفت کے معلومات کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت۔ اور قدرت ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو مقدمات میں مؤثر ہوتی ہے اس صفت کے مقدمات کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت اور حیاۃ ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو علم کی صحت کو واجب کرتی ہے۔ اور قوت ہے اور یہ قدرت کے معنی میں ہے۔

قولہ وھی ای صفاته الازلیة الخ اب تک تو اس کا ذکر تھا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ثابت ہیں، اب رہی یہ بات کہ وہ کون سی اور کتنی ہیں اس کا ذکر ماتنؒ یہاں سے فرما رہے ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک سات صفات ہیں اور ماترید یہ کے نزدیک آٹھ صفات ہیں۔ ماتنؒ چونکہ ماترید یہ میں سے ہیں اس لیے آٹھ صفات کا ذکر کیا ہے۔

(۱) علم (۲) قدرت (۳) حیاۃ (۴) سمع (۵) بصر (۶) ارادہ و مشیت (۷) تکوین (۸) کلام۔ اشاعرہ صفت تکوین کو مستقل صفت نہیں ماننے بلکہ وہ تکوین کا مرجع قدرت ہی کو قرار دیتے ہیں کہ قدرت کا تعلق کسی شئی کے ایجاد کے ساتھ ہی تکوین کہلاتا ہے، اس کے خلاف ماترید یہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت مستحیہ ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے کسی شئی کے صادر ہونے کو ممکن بنانے والی ہے اور ارادہ صفت مرتبہ ہے کہ جوشی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور تکوین صفت مؤثرہ ہے کہ اس کے تعلق سے شئی وجود میں آجاتی ہے، اب شارحؒ ان صفات کی تعریف بیان فرماتے ہیں۔

علم کی تعریف: علم الہی وہ صفت ازلی ہے کہ جب معلومات اس کے ساتھ متعلق ہوں تو وہ معلومات منکشف اور واضح ہو جائیں، معلومات سے مراد وہ چیزیں ہیں کہ جن کے اندر معلوم بننے کی صلاحیت و استعداد ہو کہ وہ معلوم ہو سکے تاکہ یہ اشکال وارد نہ ہو کہ انکشاف تو کسی چیز کے معلوم ہونے کا نام ہے تو انکشاف کی معلومات کی طرف نسبت کرنا تحصیل حاصل ہے۔

قدرت کی تعریف: قدرت الہی وہ صفت ازلی ہے کہ جو مقدمات میں مؤثر ہوتی ہے کہ جب مقدمات اس صفت (قدرت) کے متعلق ہوتے ہیں تو اس وقت شئی (مقدور) کو معرض وجود میں لانا ہوتا ہے شارحؒ کے قول ”عند تعلقها بها“ سے یہی مراد ہے۔

حیات کی تعریف: حیات الہی وہ صفت ازلی ہے کہ جس سے علم و ادراک کی صحت ہوتی ہے یعنی جہاں یہ صفت ہوگی وہاں ضروری ہے کہ علم اور قدرت ہو۔ اور قوت یہ قدرت کے مترادف ہے الگ صفت نہیں ہے ماتنؒ نے اس کا اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ قدرت اور قوت آپس میں مترادف ہیں۔

وَالسَّمْعُ وَهِيَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالمَسْمُوعَاتِ وَالبَصَرُ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالمُبْصَرَاتِ فَتُدْرِكُ بِهِمَا إِدْرَاكًا تَامًّا لَا عَلَى سَبِيلِ التَّخِيلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلَا عَلَى طَرِيقِ تَأَثُّرٍ حَاسٍ وَوُضُولٍ هَوَاءٍ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِهِمَا قَدَمُ المَسْمُوعَاتِ وَالمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِ العِلْمِ وَالقُدْرَةِ قَدَمُ المَعْلُومَاتِ وَالمَقْدُورَاتِ

لَا نَهَا صِفَاتٍ قَدِیْمَةٍ تَحْدُثُ لَهَا تَعْلُقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ۔

ترجمہ: اور سمع ہے اور (سمع) وہ صفت ہے کہ جو مسموعات کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اور بصر ایسی صفت ہے کہ جو مبصرات کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ پس ان دونوں (سمع و بصر) کے ذریعے ادراک تام (انکشاف تام) کے ساتھ ادراک کر لیا جاتا ہے تخیل اور توہم کے طریقے پر نہیں اور نہ ہی کسی حاسہ کے متاثر ہونے اور (حاسہ سمع میں) ہوا کے پہنچنے کے طریقے پر۔ اور (سمع و بصر) کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ یہ صفات قدیمہ ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

قولہ و السمع و ہی صفة الخ چوتھی اور پانچویں صفت سمع اور بصر ہے، سمع کا تعلق مسموعات کے ساتھ اور بصر کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے جب ان صفات کا اپنے اپنے متعلقات کے ساتھ تعلق ہوتا ہے تو اس وقت متعلقات کا مکمل ادراک کر لیا جاتا ہے۔

”لا علی سبیل التخیل و التوہم“ کی تشریح سے قبل تخیل اور توہم کی تعریف ملاحظہ کریں:

تخیل کی تعریف: خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک کرنا تخیل کہلاتا ہے مثلاً کسی نے زید کو دیکھ لیا یا اس کی آواز سن لی تو اس سے ذہن میں ایک خاص شکل و صورت اور آواز کی کیفیت بیٹھ جاتی ہے پھر کبھی دوبارہ صورت نگاہوں میں یا وہ آواز کانوں میں آتی ہے تو فوری طور پر یہ تصور قائم ہوتا ہے کہ اس کو کبھی دیکھا تھا یا آواز سن چکی، اسی کا نام تخیل ہے اور یہ تخیل سمع و بصر سے کم مرتبہ رکھتا ہے اس لیے کہ تخیل میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے جبکہ سمع اور بصر میں براہ راست ادراک ہوتا ہے۔

توہم کی تعریف: محسوسات میں کچھ معانی غیر محسوسہ ہوتے ہیں ایسے معانی غیر محسوسہ کا ادراک توہم کہلاتا ہے مثلاً زید ایک محسوس شے ہے اس میں علم، سخاوت، شجاعت وغیرہ کا وجود، معانی غیر محسوسہ کہلاتے ہیں ان کا ادراک وہم سے کیا جاتا ہے نہ کہ سمع و بصر سے۔

اب ”لا علی سبیل التخیل و التوہم“ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مسموعات اور مبصرات کا ادراک صفت سمع اور بصر سے کرتے ہیں تخیل اور توہم کے ذریعے ادراک نہیں کرتے کیونکہ ان دونوں کا مرتبہ سمع اور بصر کے مقابلہ میں حقیر ہے۔

”و لا علی طریق نائر حلسہ و وصول ہواء“ یہاں سے شارح ”فلاسفہ کے ایک شبہ کو دفع کر رہے ہیں۔

شبہ: فلاسفہ کہتے ہیں کہ جس طرح ہم مسموعات اور مبصرات کا بذریعہ حواس کے یعنی آنکھ اور کان کے ذریعے ادراک کرتے ہیں اور اس سماع کے لیے ضروری ہے کہ آواز پہلے ہوا میں متکلیف ہو پھر اس کی رسائی ہمارے کانوں تک ہو، یہی بات مسموعات باری تعالیٰ میں بھی ہوگی کہ کوئی آواز پہلے ہوا میں متکلیف ہو پھر باری تعالیٰ تک پہنچے حالانکہ اللہ تعالیٰ ان تمام

چیزوں سے پاک ہیں تو کیسے باری تعالیٰ کے لیے صفت سمع و بصر ثابت ہے۔

جواب: ذات باری تعالیٰ مسوعات و مبصرات کا ادراک تو کرتے ہیں مگر یہ ادراک ایسا نہیں ہے کہ سمع و بصر کے تاثر یعنی حواس کی ضرورت پیش آئے بلکہ وہ اس کے بغیر ادراک کر لیتے ہیں، حواس کی ضرورت حیوانات میں پیش آتی ہے اور واجب الوجود باری تعالیٰ کو مخلوقات پر قیاس کرنا حماقت پر مبنی ہے اور یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے۔

”و لا يلزم من قدمهما الخ“ یہ فلاسفہ کی طرف سے دوسرے شبہ کا جواب ہے۔

شبہ: آپ نے کہا ہے کہ صفت سمع اور بصر ازلی ہیں ان کا تعلق مسوعات اور مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے مسوعات و مبصرات چونکہ حادث ہیں جب ان کا تعلق صفات (سمع و بصر قدیم) ازلیہ سے ہوگا تو مسوعات و مبصرات کا قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ قدیم کا متعلق بھی قدیم ہوتا ہے حالانکہ مسوعات وغیرہ کا قدیم ہونا خلاف مفروض ہے۔

جواب: جس طرح صفت علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات و مقدمات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح صفت سمع و بصر کے ازلی اور قدیم ہونے سے مسوعات اور مبصرات (متعلقات) کا بھی قدیم ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ صفات (سمع، بصر، علم، قدرت وغیرہ) ازلی ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔ نیز وجود صفت کیلئے ضروری نہیں ہے کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو، مثلاً جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی اس وقت بھی ہمارے اندر صفت سمع موجود ہوتی ہے حالانکہ اس وقت کسی مسموع سے اس کا تعلق نہیں ہوتا اسی طرح مذکورہ صفات باری ازل سے ہیں لیکن ازل میں ان کا تعلق کسی چیز سے نہیں تھا کہ جس کی وجہ سے ان کے تعلقات کا قدیم و ازلی ہونا لازم آئے۔

وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيئَةُ وَهُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوجِبُ تَخْصِيصَ أَحَدِ الْمُفْعُولَيْنِ فِي أَحَدِ الْأَوْقَاتِ بِالْوُقُوعِ مَعَ اسْتِنَاؤِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ وَكُونَ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوعِ۔

ترجمہ: اور (چھٹی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور یہ دونوں عبارت (مراد) ہیں زندہ میں ایسی صفت سے کہ جو مقدرین میں سے ایک کی تخصیص کو واجب (ثابت) کرتی ہے وقوع کے ساتھ اوقات میں سے ایک وقت میں باوجود کل کی طرف قدرت کی نسبت کے برابر ہونے کے۔ اور علم کے تعلق کے وقوع کے تابع ہونے کے ساتھ۔

قولہ: و الارادة و المشيئة و هي عبارتان الخ ماتن یہاں سے چھٹی صفت بیان کر رہے ہیں کہ وہ ارادہ اور مشیت ہے یہ دونوں لفظ مترادف لفظ ہیں، بعض متکلمین نے کہا ہے کہ ارادہ عین قدرت ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ارادہ عین علم ہے، شارحؒ نے ”وہی عبارتان الخ“ سے ارادہ و مشیت کی ایسی تعریف ذکر کی ہے کہ جس سے ارادہ و مشیت کا علم و قدرت کے بغیر مستقل صفت ہونا ظاہر ہو جاتا ہے مگر مذکورہ عبارت کی تشریح سے پہلے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے:

المقدمة الاولى: قدرت ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں بعنوان دیگر قدرت کا تعلق

ضدین (فعل و ترک) کے ساتھ برابر ہے۔

المقدمة الثانية: علم کا تعلق احد المقدورین کے وقوع کے تابع ہوتا ہے یعنی علم کا تعلق شی کے ساتھ اس شی کے ایجاد (پیدا ہونے) کے بعد ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ علم کا تعلق وقوع کے بعد ہوتا ہے اور وقوع کے تابع ہوتا ہے۔

المقدمة الثالثة: احد المقدورین کا وقوع اپنے مخرج وخصص کے تابع ہوتا ہے۔

اب تین مقدموں کے بعد ارادہ کی تعریف مثالی انداز میں سمجھیں کہ جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ارادہ، قدرت اور علم کے مغایر ہے، عین نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ چاہے تو زید کو بیٹا دے اور چاہے تو بیٹا نہ دے اور اس پر بھی وہ قادر ہے کہ زید کو بیٹے دینے کی صورت میں کہ دن کو دے یا رات کو دے، اب زید کے ہاں لڑکا پیدا ہوا اور رات کو پیدا ہوا، یہاں اب سوال یہ ہوتا ہے کہ کس چیز نے دینے کو نہ دینے پر ترجیح دی اور کس چیز نے رات کے وقت دینے کو دن کے وقت نہ دینے پر ترجیح دی تو اب دونوں سوالوں کا جواب یہی ہوگا کہ ارادہ الہی ایسا ہی تھا کہ اس نے دینے کو نہ دینے پر اور رات کو دن پر ترجیح دی ہے، تو معلوم ہوا کہ ارادہ احد المقدورین کے وجود کو ترجیح دینے کا نام ہے یعنی ارادہ ایسی صفت ہے جو ایک وقت کو چھوڑ کر دوسرے وقت میں احد المقدورین کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے تو یقیناً ارادہ، قدرت کے مغایر ہوگا کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین (فعل و ترک) کے ساتھ برابر ہے وہ دونوں (فعل و ترک) میں سے کسی کے وقوع کے لیے مخرج نہیں ہے۔

ایسے ہی ارادہ، علم کا عین نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے، اگر عین ہو تو پھر علم، احد المقدورین کے وقوع کا مخرج ہوگا جیسا کہ ارادہ تھا، اس صورت میں مقدمہ ثالث کی رو سے وقوع، علم کے تابع ہوگا اور دور لازم آئے گا کیونکہ دوسرے مقدمہ کی رو سے علم، وقوع کے تابع تھا، اب وقوع کا علم کے تابع ہونا لازم آئے گا یہی دور ہے جو کہ باطل ہے، لہذا ارادہ علم کا عین نہیں بلکہ غیر ہے۔

وَفِيمَا ذُكِرَ تَنْبِيْهُ عَلَى الرَّسَدِ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمُسَيَّنَةَ قَدِيْمَةً وَالْإِرَادَةَ حَادِثَةً قَائِمَةً بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ مَعْنَى إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى 'فَعَلَهُ'، أَنَّهُ لَيْسَ بِمُكْرَوٍ وَلَا مَسْئُوٍ وَلَا مَغْلُوْبٍ وَمَعْنَى إِرَادَتِهِ فَعَلَ غَيْرِهِ أَنَّهُ أَمْرٌ بِهِ كَيْفٌ وَقَدْ أَمَرَ كُلُّ مُكَلَّفٍ بِالْإِيْمَانِ وَسَائِرِ الْوَاجِبَاتِ وَلَوْ شَاءَ لَوَقَعَ

ترجمہ: اور اس (تقریر) میں جو (متن) میں ذکر کی گئی ہے ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں پر بھی رد ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ (اپنے فعل کو انجام دینے میں) مجبور بھی نہیں اور بھولنے والے بھی نہیں اور نہ ہی مغلوب ہیں اور (اللہ تعالیٰ) کا اپنے غیر کے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی و مطلب یہ ہے کہ وہ (اللہ

تعالیٰ) اس فعل کا امر فرمانے والے ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ہر مکلف کو ایمان کا اور تمام واجبات کا حکم دیا گیا ہے اور اگر وہ (اللہ تعالیٰ) چاہتا (ارادہ کرتا) تو اس کا وقوع ہو جاتا۔

قوله و فيما ذكر تنبيه على الرد الخ یہ عبارت فرقہ کرامیہ پر رد ہے، وہ اس طرح کہ ماقبل میں ذکر کیا ہے ”و له صفات ازلية قائمة بذاته“ کہ وہ صفات باری تعالیٰ ازلی (قدیم) ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں پھر اسی کے ذیل میں چھ صفات (علم، قدرت، حیوة، سمع، بصر، ارادہ و مشیت) ذکر فرمائی ہیں ان میں ارادہ و مشیت بھی ہے کہ وہ بھی ازلی اور قدیم ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں ورنہ ترادف نہیں رہے گا تو فرقہ کرامیہ پر رد ہو گیا جو مشیت اور ارادہ میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے کیونکہ کہ اس کا تعلق مطلق ایجادِ شئ کے ساتھ ہوتا ہے اور ارادہ حادث ہے کیونکہ اس کا تعلق وقت معین میں ایجادِ شئ کے ساتھ ہوتا ہے جب وہ وقت معین چلا جاتا ہے تو ارادہ بھی فنا ہو جاتا ہے، ارادہ حادث ہونے کے باوجود حقیقی صفت ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ان کے ہاں جائز ہے۔

”و علی من زعم ان معنی ارادة الله تعالى فعله الخ“ یہ عبارت بعض معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی نسبت اللہ کی طرف ہیئت نہیں بلکہ مجاز ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی و مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے فعل کو انجام دینے میں نہ ہی مجبور ہے اور نہ ہی بھولنے والے ہیں اور نہ ہی کسی سے مغلوب ہونے والے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا بندے کے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس نے بندہ کو فعل کا امر (حکم) فرمایا ہے گویا کہ معتزلہ کے ہاں ارادہ، امر کا مترادف ہے۔

شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ارادہ، امر کا مترادف کیسے ہو سکتا ہے ورنہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا امر فرمایا ہے اس کا ارادہ بھی کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کا ارادہ فرماتے ہیں تو پھر اس کا وقوع ضروری ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف کو ایمان کا امر فرمایا ہے اور دیگر تمام واجبات کا امر (حکم) بھی فرمایا ہے۔ اگر ارادہ، امر کا مترادف ہوتا تو پھر سارے مکلفین مطیع و فرمانبردار ہوتے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگ نافرمان اور نالائق ہیں تو معلوم ہوا کہ امر کے ساتھ ارادہ نہیں فرمایا ورنہ اس کے خلاف نہ ہوتا۔

وَالْفَعْلُ وَالتَّخْلِيْقُ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةِ اَزَلِيَّةٍ تُسَمَّى بِالتَّكْوِيْنِ وَسَيَجِيئُ تَحْقِيقُهُ وَعَدَلَّ عَنْ لَفْظِ الْخُلُقِ لِشُبُوْحِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَخْلُوْقِ وَالتَّرْزِيْقِ هُوَ تَكْوِيْنٌ مَخْصُوْصٌ صَرَّحَ بِهِ اِشَارَةً اِلَى اَنْ مِثْلَ التَّخْلِيْقِ وَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِحْيَاءِ وَالْاِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا اُسْنَدَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى كُلٌّ مِنْهَا رَاجِعٌ اِلَى صِفَةِ حَقِيْقِيَّةِ اَزَلِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ هِيَ التَّكْوِيْنُ لَا كَمَا زَعَمَ الْاَشْعَرِيُّ مِنْ اَنَّهَا اِصْفَاتٌ وَصِفَاتٌ لِلْاَفْعَالِ۔

ترجمہ: اور فعل اور تخلیق دونوں عبارت (مراد) ہیں صفت ازلہ سے کہ جسکو تکوین کہا جاتا ہے اس کی تحقیق عنقریب

آ رہی ہے اور (ماتنؔ نے) لفظ خلق سے عدول کیا اس کے استعمال کے شائع ہونے کی وجہ سے مخلوق (کے معنی) میں اور ترزیق وہ مخصوص تکوین ہے، اس کی تصریح اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور احياء اور امات وغیرہ جیسے افعال کو جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک ایسی صفت ھیتیہ ازلیہ کی طرف راجع ہے جو ذات باری کیساتھ قائم ہے وہ تکوین ہے ایسا نہیں کہ جیسے اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ (صفات) اضافات ہیں اور صفات افعال ہیں (نہ کہ صفات ذاتیہ)۔

قولہ والفعل والتخلیق عبارتان عن صفة الخ ماتنؔ ساتویں صفت ذکر فرما رہے ہیں کہ فَعْل اور تَخْلِیق سے ایسی صفت ازلیہ مراد ہے کہ جس کو تکوین کہا جاتا ہے اور تکوین کا معنی ایجاد کے ہے اگر ایجاد کا تعلق رزق سے ہو تو ایسی تکوین کو ترزیق کہا جاتا ہے اسی طرح اگر ایجاد کا تعلق صورت سے ہو تو ایسی تکوین کو تصویر کہا جاتا ہے اور اگر ایجاد کا تعلق حیات یا موت سے ہو تو ایسی تکوین کو احياء اور امات کہا جاتا ہے (ترزیق، احياء، امات، تصویر) سب کا مرجع تکوین ہی ہے یہ مختلف اور خاص خاص نام تعلقات کی خصوصیت کی وجہ سے ہیں۔ مزید اس کی تفصیل تکوین کی بحث میں آ رہی ہے۔

”وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق“ سے شارحؔ یہ بتا رہے ہیں کہ ماتنؔ نے ”خلق“ کی بجائے ”والتخلیق“ (باب تفعیل میں سے لے آئے) کہا ہے ”والمخلوق“ نہیں کہا اس سے عدول اس وجہ سے اختیار کیا ہے کہ خلق بمعنی مخلوق کے کثرت کیساتھ مستعمل ہے اگر ”والمخلوق“ کہتے تو لوگ یہ سمجھتے کہ مخلوق ایک ازلی حقیقی صفت ہے جو باری تعالیٰ کیساتھ قائم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مخلوق تو حادث ہے اللہ کی صفت کیسے ہو سکتی ہے تو غلط فہمی سے لوگوں کو بچانے کیلئے ماتنؔ نے ”والتخلیق“ کہا ہے۔

”لا كما زعم الاشعري الخ“ سے شارحؔ نے اشاعرہ کے خیال کی تردید فرمائی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تکوین مستقل صفت ھیتیہ ازلیہ نہیں ہے جو ذات باری کیساتھ قائم ہو بلکہ تکوین امر اضافی و اعتباری ہے صفات افعال میں سے ہے نہ کہ صفات ذات میں سے ہے جیسے علم و قدرت وغیرہ صفات ذات میں سے ہیں۔

صفات ذات اور صفات افعال میں فرق:

صفات ذات: وہ صفات ہیں کہ جن کی نفی ذات باری سے موجب نقص و عیب ہو جیسے علم و قدرت وغیرہ، علم کی نفی ذات باری سے جہل کو ملزم ہے جو کہ موجب نقص و عیب ہے اور قدرت کی نفی ذات باری سے عجز کو ملزم ہے جو کہ موجب نقص و عیب ہے۔

صفات افعال: وہ صفات ہیں کہ جن کی نفی ذات باری سے موجب نقص و عیب نہ ہو جیسے اعزاز (عزت دینا) اذلال (کسی کو ذلیل کرنا) اغناء (کسی کو غنی کرنا) وغیرہ۔

وَالْكَلَامُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزْكِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا بِالنَّظْمِ الْمُسَمَّى بِالْقُرْآنِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْحُرُوفِ وَذَلِكَ لِأَنَّ

كُلُّ مَنْ يَأْمُرُ وَيَنْهَى وَيُخْبِرُ يَجِدُ فِي نَفْسِهِ مَعْنًى ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ أَوِ الْكِتَابَةِ أَوِ الْإِشَارَةِ۔

ترجمہ: اور (آٹھویں صفت) کلام ہے اور وہ ازلی صفت ہے جسے نظم (متلو) سے تعبیر کیا جاتا ہے جو قرآن کے نام سے موسوم ہے جو حروف سے مرکب ہے۔ اور یہ اس لیے کہ ہر وہ شخص جو حکم کرتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے جی میں ایک معنی پاتا ہے پھر اس (معنی) پر عبارت (الفاظ) یا کتابت یا اشارہ کے ذریعے دلالت کرتا ہے (یعنی بتلاتا ہے)۔

قولہ والکلام وہی صفة الخ یہاں سے ماقبہ آٹھویں صفت ذکر فرما رہے ہیں کہ وہ کلام ہے۔

شارح نے فرمایا ہے کہ کلام صفت حقیقہ ازلیہ ہے (اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے) کلام سے مراد وہ نہیں کہ جسے عرف میں نظم متلو یعنی قرآن سمجھا جاتا ہے کیونکہ وہ حروف اور اصوات سے (جو کہ اعراض کے قبیل سے ہیں) مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور حادث اللہ کی صفت نہیں بن سکتی ایسی کلام کو کلام لفظی کہتے ہیں، معزز نے کلام سے یہی کلام لفظی مراد لی ہے انہوں نے کلام کے صفت الہی ہونے کا انکار کیا ہے، ہمارے (متکلمین کے) ہاں کلام نفسی اللہ کی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے اور کلام نفسی سے مراد وہ معنی، مدلول اور موضوع لہ ہے کہ جس کیلئے لفظ وضع کیا جاتا ہے بعنوان دیگر دل میں جو بات اور معنی پوشیدہ ہوتا ہے وہ کلام نفسی ہے، جس کا اظہار کبھی عبارت یعنی الفاظ کے ذریعہ کبھی کتابت کے ذریعہ اور کبھی اشارہ کے ذریعہ کیا جاتا ہے جسے کلام لفظی کہتے ہیں اور کلام لفظی کبھی بصیغہ امر کبھی بصیغہ خبر ہوتا ہے، مذکورہ صورتوں میں سے کسی صورت میں کلام کرنے والا کلام کرنے سے پہلے دل میں ایک معنی اور کیفیت پاتا ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ إِذْ قَدْ يُخْبِرُ الْإِنْسَانُ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْهُ بَلْ يَعْلَمُ خِلَافَهُ، وَغَيْرُ الْإِرَادَةِ لِأَنَّهُ، قَدْ يَأْمُرُ بِمَا لَا يُرِيدُهُ، كَمَنْ أَمَرَ عَبْدَهُ، قَصْدًا إِلَى إِظْهَارِ عَصِيَانِهِ وَ عَدَمِ امْتِثَالِهِ لِأَوْامِرِهِ وَ يُسَمِّي هَذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْأَخْطَلُ بِقَوْلِهِ شَعَرَ أَنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا: جَوْلُ الْإِنْسَانِ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا: وَقَالَ عُمَرُ إِنِّي زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً وَ كَثِيرًا مَا تَقُولُ لِصَاحِبِكَ إِنَّ فِي نَفْسِي كَلَامًا أُرِيدُ أَنْ أَذْكُرَهُ، لَكَ وَالْقَلِيلُ عَلَى ثُبُوتِ صِفَةِ الْكَلَامِ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَ تَوَاتُرُ النُّقْلِ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاسْتِحْوَالِ التَّكَلُّمِ مِنْ غَيْرِ ثُبُوتِ صِفَةِ الْكَلَامِ فَجَبَّتْ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى صِفَاتٍ ثَمَانِيَّةً هِيَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَالْحَيَوَةُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْإِرَادَةُ وَالتَّكْوِينُ وَالْكَلامُ۔

ترجمہ: اور وہ (کلام) علم کا غیر ہے اس لیے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جسے وہ نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف جانتا ہے اور (کلام) ارادہ کا غیر ہے اس لیے کہ کبھی (انسان) ایسی بات کا امر (حکم) کرتا ہے کہ جس کا ارادہ نہیں کرتا جیسے وہ شخص کہ جس نے اپنے غلام کو (کسی بات کا) حکم کیا قصد اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لیے

اور نام رکھا جاتا ہے اس (کلام) کا کلام نفسی، جس کی طرف اھل (شاعر) نے اشارہ کیا ہے اپنے اس قول میں کہ بے شک کلام دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنایا گیا ہے اور کہا حضرت عمرؓ نے کہ بے شک میں نے دل میں ایک مقالہ (کلام) آراستہ کیا ہے اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک کلام (بات) ہے، میں چاہتا ہوں کہ اسکا ذکر آپ کے سامنے کروں۔ اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع ہے اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ مشکلم ہیں اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ صفت کلام کے ثبوت کے بغیر مشکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے آٹھ صفات ہیں، وہ علم اور قدرت اور حیات اور ربوبیت اور بصیر اور ارادہ اور حکم اور کلام ہیں۔

قولہ و هو غیر العلام اذ قد یخبر الانسان الخ شارح بعض لوگوں کے اس گمان کو رد کر رہے ہیں کہ جو یہ کہتے ہیں کہ جس معنی کو آپ کلام نفسی کہتے ہیں وہ معنی بعینہ علم اور ارادہ ہے۔ ان کی دلیل ملاحظہ کریں:

دلیل: خبر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مشکلم کو اس بات کا علم ہے اور امر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مشکلم اپنے مخاطب سے فعل مامور بہ کی انجام دہی چاہتا ہے اور اسکا ارادہ رکھتا ہے تو معلوم ہوا کہ کلام لفظی خواہ بصورت خبر ہو یا بصورت انشاء ہو، دونوں کا مدلول (معنی) یا تو علم ہے یا ارادہ ہے، تیسری چیز نہیں ہے، لہذا کلام نفسی ثابت نہ ہوا۔

جواب: شارح نے کہا ہے کہ وہ معنی (جودل میں پوشیدہ ہوتا ہے) کہ جس پر خبر کے صیغے دلالت کرتے ہیں علم نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات انسان (مشکلم) خبر دیتا ہے مگر مشکلم کو اسکا علم نہیں ہوتا بلکہ اسکی خبر کے خلاف کا علم ہوتا ہے، جیسا کہ اخبار کا ذبہ، وہ مخبر کے علم کے خلاف ہوتی ہیں۔

اسی طرح وہ معنی کہ جس پر امر نہی کے صیغے دلالت کرتے ہیں وہ ارادہ نہیں ہے، جیسے آقا نے اپنے غلام کو مارنا شروع کیا تو لوگوں نے ملامت کی کہ کیوں مار رہا ہے تو آقا نے کہا کہ حکم کی نافرمانی کرتا ہے پھر وہ آقا غلام کی نافرمانی اور اپنے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو لوگوں پر ظاہر کرنے کے لئے غلام کو کسی چیز کا حکم کرے، تو دیکھئے کہ آقا نے امر فرمایا ہے مگر مامور بہ کی انجام دہی کا ارادہ نہیں پایا گیا، اس لیے کہ آقا ہرگز یہ نہیں چاہے گا کہ غلام اسکے حکم کی تعمیل کرے، تاکہ نافرمانی لوگوں پر ظاہر ہو جائے اور مجھے ملامت نہ کریں۔

”و یسمی هذا کلاما نفسیاً“ سے ”ارید ان اذکرہ لک“ تک شارح ایک اور اعتراض مقدر کا جواب

دے رہے ہیں۔

اعتراض: اہل عرب کلام لفظی کا اطلاق اس معنی و مدلول پر نہیں کرتے جودل میں پوشیدہ ہو بلکہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

جواب: شارح نے اعتراض کو دفع کرنے کیلئے تین دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): ”علی ما اشار الیہ الخ“ بلغاء عرب کے قول سے استشہاد پیش کیا ہے کہ عرب کا نصرانی شاعر اخل (جو بنو امیہ کے ابتدائی عہد خلافت میں تھا) کہتا ہے کہ ”ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً“ بیشک کلام دل میں ہوتی ہے اور زبان کو دل پر ترجمان ٹھہرایا جاتا ہے، تو دیکھئے کلام کا اطلاق اس معنی پر ہوا جو دل میں پوشیدہ ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

دلیل نمبر (۲): ”وقال عمر الخ“ حضور علیہ السلام کے وصال کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں جب خلافت کے بارے میں صحابہ کا آپس میں نزاع ہوا تو قبیلہ انصار نے سعد بن عبادہ کی خلافت پر اتفاق کیا دوسروں نے مخالفت کی، جب شیخین کو اطلاع ملی تو یہ دونوں حضرات انصار کے مجمع کے طرف روانہ ہوئے، راستے میں حضرت عمرؓ نے ایک لمبی چوڑی تقریر مرتب کر لی تاکہ مجمع میں بیان کریں، حضرت ابو بکر صدیقؓ نے انہیں منع کر دیا۔ حضرت عمر فاروقؓ فرماتے ہیں ”وَزَوْرَتْ فِی نَفْسِی مَقَالَةٌ“ کہ میں نے اپنے جی میں ایک کلام آراستہ کیا تو دیکھئے حضرت عمر فاروقؓ نے اس معنی پر جو ان کے دل میں پوشیدہ تھا مقالہ یعنی کلام (نفسی) کا اطلاق کیا تو معلوم ہوا کہ کلام کا اطلاق معنی مدلول پر بھی ہوتا ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

دلیل نمبر (۳): ”وکثیر ما نقول الخ“ بسا اوقات آدمی اپنے ساتھی کو کہتا ہے کہ میں اپنے جی میں ایک کلام پاتا ہوں میں چاہتا ہوں کہ اس کا ذکر آپ کے سامنے کروں۔ تو معلوم ہوا کہ اس معنی مدلول پر کلام کا اطلاق کیا جاتا ہے جو نفس میں پوشیدہ ہوتا ہے۔

”والدلیل علی ثبوت صفة الکلام“ سے ”صفة کلام“ تک، شارح صفت کلام کے ثبوت پر اجماع امت اور انبیاء علیہم السلام سے نقل تو اتر کو ذکر فرما رہے ہیں کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں صفت کلام اس کیلئے ثابت ہے وہ ازلی و قدیم اور حقیقی صفت ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام سے یہ بات تو اتر سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اور یہ بات یقینی طور پر ہے کہ کسی کیلئے صفت کلام ثابت کیے بغیر اس کا متکلم ہونا محال ہے۔ نیز اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فاعل کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کیساتھ فعل قائم ہو، نہ کہ اس پر جو فعل کا موجد ہو، جبکہ معزز لہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں، بایں معنی کہ وہ کلام کا موجد ہے نہ کہ یہ بات کہ صفت کلام اس کیلئے ثابت ہے تو ان کا یہ قول اہل لغت کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

”فثبت ان لله الخ“ سے شارح فرما رہے ہیں کہ اللہ کیلئے آٹھ صفات ثابت ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) علم (۲) قدرت (۳) حیات (۴) سمع (۵) بصر (۶) ارادہ (۷) تکوین (۸) کلام

وَلَمَّا كَانَ فِي الثَّلَاثَةِ لَا خَيْرَ زِيَادَةٍ نَزَاعَ وَخِفَاءَ كَوَّرَ الْإِشَارَةَ إِلَى إِبْرَائِيْمَ وَقَدَّمَهَا وَقَصَّلَ الْكَلَامَ بِبَعْضِ التَّفْصِيلِ فَقَالَ وَهُوَ أَيْ اللَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ، ضَرُورَةٌ اِمْتِنَاعَ إِبْرَائِيْمَ الْمُشْتَقِّ

لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ قِيَامٍ مَاعَدِ الْإِشْقَاقِ بِهِ وَفِي هَذَا رَدُّ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ ذَعَبُوا إِلَى أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ
بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بغيرِهِ لَيْسَ صِفَةً لَهُ، أَزَلِيَّةٌ ضَرُورَةٌ اِمْتِنَاعِ قِيَامِ الْخَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى لَيْسَ مِنْ جِنْسِ
الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ ضَرُورَةٌ أَنَهَا أَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مَشْرُوطٌ خُلُوتٌ بَعْضُهَا بِانْقِضَاءِ الْبَعْضِ لِأَنَّ اِمْتِنَاعَ
التَّكَلُّمِ بِالْحَرْفِ الثَّانِي بِلُتُونِ انْقِضَاءِ الْحَرْفِ الْأَوَّلِ بِدَيْهِهِ وَفِي هَذَا رَدُّ عَلَى الْحَنَابِلَةِ وَالْكَرَامِيَّةِ
الْقَائِلِينَ بِأَنَّ كَلَامَهُ عَرَضٌ مِنْ جِنْسِ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ وَمَعَ ذَلِكَ فَهُوَ قَدِيمٌ۔

توجہ: اور جب آخری تین صفات (ارادہ، تکوین، کلام) میں زیادہ نزاع اور پوشیدگی تھی تو (ماتن نے) ان صفات کے ثابت کرنے اور ان کے قدیم ہونے کی طرف کرر (تکرار کیساتھ) اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کیساتھ ان کی تفصیل بیان فرمائی پس (ماتن نے) کہا اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کیساتھ جو اس کی صفت ہے، کسی شی کیلئے شتق کے اثبات کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے ماخذ اشتقاق کے قیام کے بغیر اور اس (عبارت) میں معتزلہ پر رد ہے کہ وہ اس بات کی طرف چلے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کیساتھ جو اس کے بغیر کیساتھ قائم ہے اس (اللہ تعالیٰ) کی صفت نہیں ہے (ماتن نے کہا کہ وہ صفت کلام) ازلی ہے حوادث کے قیام کا ذات باری کیساتھ محال کے ضروری ہونے کی وجہ سے (وہ صفت کلام) حروف اور اصوات کی جنس میں سے بھی نہیں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے، کہ وہ (حروف و اصوات) ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم ہونے کیساتھ مشروط ہے اس لیے کہ حرف اول کے (تلفظ) ختم ہونے کے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس (عبارت) میں حنابلہ اور کرامیہ پر رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ (اللہ تعالیٰ کی) کلام عرض ہے اصوات اور حروف کی جنس میں سے ہے اور اسکے باوجود وہ قدیم ہے۔

قوله و لما كان في الثلاثة الاخيرة الخ۔ ماتن یہاں سے آخری تین (ارادہ، تکوین، کلام) صفات کے اثبات اور قدیم ہونے کو دوبارہ (تکرار کے ساتھ) ذکر فرما رہے ہیں کیونکہ مذکورہ تین صفات کے بارے میں کثرت کے ساتھ اختلاف ہے، ماتن تینوں کو لف و نشر غیر مرتب طریقے پر بیان فرما رہے ہیں۔

”و هو ای اللہ تعالیٰ متکلم بکلام و هو صفت له الخ“ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کے ساتھ جو اسکی صفت ازلیہ ہے، جو حروف اور اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے، ماتن کی عبارت کے تین حصے ہیں۔

﴿و هو ای اللہ تعالیٰ متکلم بکلام هو صفة له﴾ ۱؎ ازلیہ ۲؎ لیس من جنس الحروف و الاصوات

شارح نے ہر ایک حصے کی وضاحت فرمائی ہے۔

پہلا حصہ: اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر اجماع ہے نیز قاعدہ ہے کہ شتق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ اسکا ماخذ اشتقاق قائم ہو، جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر اجماع ہے تو یقیناً اسکا ماخذ اشتقاق یعنی کلام اسکے ساتھ قائم ہوگا

اور شی جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہ اسکی صفت کہلاتی ہے، لہذا کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اس عبارت میں معتزلہ پر رد بھی ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہیں مگر صفت کلام اسکے لیے ثابت نہیں بلکہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہے، تو ان کی یہ بات مذکورہ قاعدہ کے خلاف ہے اس لئے مردود ہے۔

دوسرا حصہ: (ازلیہ) صفت کلام ازلی اور قدیم ہے، اس پر شارح نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ متنت و محال ہے، لہذا جو صفت اللہ کے ساتھ قائم ہوگی وہ ازلی اور قدیم ہوگی۔

تیسرا حصہ: ”لیس من جنس الحروف و الاصوات“ صفت کلام حروف و اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے، کیونکہ حروف و اصوات اعراض کے قبیل سے ہیں اور وہ حادث ہیں اس لیے کہ دوسرے حرف کا تلفظ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اول حرف کا تلفظ معدوم اور ختم نہیں ہو جاتا، معدوم ہونا یہ حادث کی نشانی ہے، نیز اس عبارت میں حنابلہ اور کرامیہ پر رد ہے، حنابلہ صفت کلام کو حروف اور اصوات کی جنس میں سے مان کر قدیم مانتے ہیں اور فرقہ کرامیہ حروف اور اصوات کی جنس میں سے مان کر حادث مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے، ماتن نے ”لیس من جنس الحروف و الاصوات“ کہہ کر ان دونوں پر رد کیا ہے۔

وَهُوَ أَيْ الْكَلَامُ صِفَةٌ أَيْ مَعْنَى قَائِمٌ بِالذَّاتِ مُنَافِيَةٌ لِلْسَّكُوتِ الَّذِي هُوَ تَرْكُ التَّكَلُّمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ وَالْأَلْفَةُ الَّتِي هِيَ عَدَمٌ مُطَاوَعَةٌ الْأَلَاتِ إِمَّا بِحَسَبِ الْفُطْرَةِ كَمَا فِي الْخُرْسِ أَوْ بِحَسَبِ ضَعْفِهَا وَ عَدَمٌ بُلُوغُهَا حَذَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطُّفُولِيَّةِ فَإِنْ قِيلَ هَذَا إِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ فَوْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ إِذِ السَّكُوتُ وَالْخُرْسُ إِنَّمَا يُنَافِي التَّلَفُّظَ قُلْنَا الْمُرَادُ السَّكُوتُ وَالْأَلْفَةُ الْبَاطِنِيَّتَانِ بَأَنَّ لَا يُتَبَرَّرُ فِي نَفْسِهِ التَّكَلُّمُ أَوْ لَا يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ فَكَمَا أَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِيًّا وَ نَفْسِيًّا فَكَذَا ضِدُّهُ، أَعْنَى السَّكُوتُ وَالْخُرْسُ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسا معنی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے جو سکوت کے منافی ہے۔ وہ (سکوت) تکلم نہ کرنے کا (نام) ہے باوجود اس (تکلم) پر قدرت رکھنے کے۔ اور آفت (کے بھی منافی ہے) جو آلات کے کام (موافقت) نہ کرنے کا نام ہے یا باعتبار فطرت (پیدائش) کے جیسا کہ گونگے پن میں (ہوتا ہے)، یا باعتبار ضعف (کمزوری) کے اور قوت کی حد تک نہ پہنچنے کے (اعتبار سے) جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ (منافات) کلام لفظی پر سچا آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر، اس لئے کہ سکوت اور گونگا پن تلفظ کے منافی ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت اور آفت ہیں بایں طور کہ اپنے جی میں تکلم کی تدبیر نہ کرے یا اس پر قادر نہ ہو پس جیسے کلام لفظی اور نفسی (ہوتی) ہے۔ اسی طرح اس (کلام) کی ضد ہے، میں سکوت اور گونگے پن مراد لیتا ہوں (وہ بھی دو قسم پر ہے)۔

قولہ و هو ای الکلام صفة الخ ماتن مزید وضاحت فرما رہے ہیں کہ کلام وہ معنی ہے کہ جو ذات باری تعالیٰ کے

ساتھ قائم ہے اور اسکی صفت ہے، وہ سکوت اور آفت کے منافی ہے۔

شارح نے وضاحت فرمائی کہ سکوت سے مراد قدرت علی التکلم کے باوجود تکلم نہ کرنا ہے اور آفت سے مراد تکلم اور تلفظ کے آلات یعنی زبان اور اسکو حرکت میں لانے والے پٹھے تو موجود ہوں مگر کام نہ کر رہے ہوں، ایسا پیدائش کے طور پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ گونگے پن کی صورت میں یا آلات کے ضعف اور کمزور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ بچپن میں۔

”فان قيل هذا انما يصدق الخ“ سے ایک اعتراض اور ”قلنا الخ“ سے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: آپ حضرات نے اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کو سکوت اور آفت کے منافی قرار دیا ہے، جبکہ سکوت نام ہے عدم تلفظ کا اور عدم تلفظ، تلفظ کے منافی ہے اور تلفظ کلام لفظی کا ہوتا ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ کلام لفظی ہے نہ کہ کلام نفسی۔

جواب: ”قلنا الخ“ سے دیا ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں (۱) کلام لفظی (۲) کلام نفسی، اسی طرح سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) سکوت اور آفت ظاہری (۲) سکوت اور آفت باطنی، کلام لفظی کا منافی سکوت و آفت ظاہری ہے اور وہ یہ ہے کہ آدمی بول نہ سکے اور اس کی زبان گونگی ہو جائے اور کلام نفسی کا منافی سکوت و آفت باطنی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تدبر اور فکر کی تمام صلاحیتیں ختم ہو جائیں اور غور و خوض کی ساری قدرت ختم ہو جائے۔ ماتن ”جو یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام، سکوت و آفت کے منافی ہے اس سے باطنی سکوت و آفت مراد ہے کہ جس کے منافی کلام نفسی ہے، نہ کہ کلام لفظی لہذا اعتراض باقی نہ رہا۔“

وَاللَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِهَا أَمْرٌ وَ نَاوٍ وَ مُخْبِرٌ يَعْنِي اللَّهُ صِفَةً وَاحِدَةً تَتَكَلَّفُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ وَ الْخَبَرِ بِاعْتِلَافِ التَّعْلُقَاتِ كَالْمَلِمِ وَ الْقُدْرَةِ وَ سَائِرِ الصِّفَاتِ فَإِنَّ كَلَامَهَا وَاحِدَةً قَدِيمَةً وَ الْعَكْثُ وَ الْحُلُوثُ إِنَّمَا هُوَ فِي التَّعْلُقَاتِ وَ الْأَصْفَاتِ لِمَا أَنَّ ذَلِكَ الْيَقِي بِكَمَالِ التَّوْحِيدِ وَ لَا أَنَّهُ لَا ذِكْلٌ عَلَى تَكْثُرِ كُلِّ مِّنْهَا فِي نَفْسِهَا۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ متکلم ہیں صفت کلام کے ساتھ۔ اور امر (حکم دینے والے ہیں) اور نای (منع کرنے والے ہیں) اور خبر (خبر دینے والے) ہیں یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر و نئی اور خبر کی طرف نسبت کے لحاظ سے کثرت والی ہے جیسا کہ علم و قدرت اور تمام صفات، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک صفت واحدہ قدیمہ ہے اور کثرت و حدوث صرف وہ تعلقات اور اضافی امور سے ہے اس لیے کہ یہ بات کمال توحید کے لائق ہے اور اس لیے کہ فی نفسہ ان میں سے ہر ایک کے کثرت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

قولہ و اللہ تعالیٰ متکلم بها امر الخ ماتن ”نے اس عبارت میں بعض اشاعرہ پر رد کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صفت

کلام ایک صفت نہیں بلکہ کلام کے عنوان سے پانچ صفات کو شامل ہے:

(۱) امر (۲) نہی (۳) خبر (۴) استفہام (۵) نداء

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کا منشاء یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے پانچ صفات نہیں جیسا کہ بعض اشاعرہ نے گمان کیا ہے۔ حاصل رد یہ ہے کہ صفت کلام کلی بھی نہیں کہ امر و نہی و خبر وغیرہ اس کی جزئیات ہوں اور نہ ہی صفت کلام کل ہے کہ امر و نہی وغیرہ اس کے اجزاء ہوں، جزئیات کثیرہ یا اجزاء کثیرہ کے لحاظ سے کلام متکثر ہو اور اس میں کثرت حقیقی ہو بلکہ کلام کے تعلقات مختلف ہیں جب کلام کا تعلق طلب فعل سے ہوتا ہے تو وہ کلام امر بن جاتا ہے اور جب کلام کا تعلق طلب ترک فعل کے ساتھ ہوتا ہے تو وہ کلام نہی بن جاتا ہے اور جب حکایت کے ساتھ کلام کا تعلق ہوتا ہے پھر وہ کلام خبر بن جاتا ہے جس طرح علم صفت واحدہ ہے اور قدرت بھی صفت واحدہ ہے وغیرہ، مگر معلومات اور مقدمات کے متعلق ہونے کی وجہ سے یہ اشیاء متکثر نظر آتی ہیں مگر درحقیقت علم و قدرت متعدد نہیں ہے بلکہ متعلقات متعدد ہیں تعلقات میں تعدد خود صفت میں تعدد و تکثر کو تسلیم نہیں ہے اور تعلقات کے حادث ہونے سے خود صفات کا حادث ہونا لازم بھی نہیں آتا، اسی طرح صفت کلام میں تعدد نہیں بلکہ اس کے متعلقات میں تعدد ہے جیسے زید ایک جزئی حقیقی ہے اور اس کے کئی متعلقات ہیں مثلاً تاجر بھی ہے، کاتب بھی، شاعر وغیرہ بھی ہے۔ تجارت کے ساتھ تعلق کی بناء پر زید تاجر ہے، کاتب کے ساتھ تعلق کی بناء پر کاتب ہے اور شعر گوئی کے ساتھ تعلق کی بناء پر شاعر ہے، اس سے خود زید جزئی حقیقی میں کثرت لازم نہیں آتی بعینہ اسی طرح صفت کلام بھی ہے۔

اسی وجہ سے شارحؒ نے ”لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد الخ“ سے فرمایا ہے کہ توحید کے مناسب یہ تھا کہ صفات کا بالکلیہ انکار کیا جاتا کیونکہ تعدد قدما و وجباء لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے مگر آٹھ صفات کو ہم نے ضرورت کی وجہ سے ثابت کیا ہے، لہذا کم سے کم صفات کو مانا جائے اور ضرورت سے زائد صفات کی نفی کی جائے تو صفت کلام کو صفت واحدہ مانا جائے اور امر و نہی و خبر وغیرہ کو کلام میں داخل کیا جائے تاکہ صفات زیادہ نہ ہو جائیں۔ نیز (کلام، علم، قدرت وغیرہ) میں سے کسی ایک صفت کے تکثر و تعدد پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے لہذا صفت کلام، صفت واحدہ ہے۔

فَإِنْ قِيلَ هَذِهِ أَقْسَامٌ لِلْكَلَامِ لَا يُعْقَلُ وَجُودُهُ بِلَوْنِهَا فَيَكُونُ مُتَكَثِّرًا فِي نَفْسِهِ قُلْنَا مَمْنُوعٌ بَلْ إِنَّمَا بِصِيرٍ أَحَدُ تِلْكَ الْأَقْسَامِ عِنْدَ التَّعْلُقَاتِ وَذَلِكَ فِيمَا لَا يَزَالُ وَآمَّا فِي الْأَزَلِ فَلَا انْقِسَامَ أَصْلًا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ یہ (اقسام مذکورہ امر و نہی و خبر وغیرہ) کلام کی قسمیں ہیں ان کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا پس وہ کلام بذاتہ متکثر ہوگا تو ہم جواب دیں گے کہ یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے اور بہر حال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں ہے۔

قوله فان قيل هذه اقسام الخ یہاں سے شارحؒ ”متکثرًا فی نفسہ“ تک کلام کے صفت واحدہ ہونے پر اعتراض

نقل کر رہے ہیں ”قلنا“ سے جواب کا ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: کلام مقسم ہے اور امر ونہی وغیرہ اس کی اقسام ہیں کلام (مقسم) کا تحقق اقسام (امرو نہی وغیرہ) کے بغیر نہیں ہو سکتا لہذا کلام میں تعدد و تکثر ہوگا جس طرح کلی خارج کے اندر اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کی وجہ سے متکثر ہوتی ہے۔ اسی طرح صفت کلام بھی کلی ہے امر ونہی وغیرہ اس کی جزئیات ہیں، صفت کلام اپنے جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کے سبب متعدد و متکثر ہے، لہذا صفت کلام صفت واحدہ نہیں بلکہ امر ونہی وغیرہ اس کی مستقل صفات ہیں۔

جواب: ”قلنا الخ“ سے دیا ہے کہ عبد اللہ بن سعید القطان اور اشاعرہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ صفت کلام صفت واحدہ نہیں بلکہ پانچ مستقل صفات ہیں، اس لیے کہ ازل میں امر ونہی و خبر وغیرہ نہیں تھے بلکہ ازل کے بعد تھے وہ صفت کلام کے متعلقات ہیں جب وہ مامور یہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو امر ہو جاتا ہے اور جب منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو نہی بن جاتا ہے اور مخبر عنہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو خبر بن جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ تعلقات کثیرہ ہونے سے مقسم یعنی کلام متکثر نہیں ہو جاتا بلکہ وہ واحد ہی رہتا ہے اور ازل میں یہ مذکورہ متعلقات تھے ہی نہیں اور نہ ہی مذکورہ تقسیم تھی چہ جائے کہ ان کا تعلق صفت کلام سے ہو لہذا مذکورہ اعتراض عبد اللہ بن سعید اور اشاعرہ کی جماعت پر وارد نہیں ہوگا جو ازل میں کلام کی تقسیم کے قائل ہی نہیں ہیں۔ اور جمہور اشاعرہ کے مذہب پر اعتراض وارد ہوگا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مامور یہ اور منہی عنہ مخبر عنہ کے ساتھ تعلق ازل ہی میں تھا اور کلام، امر، نہی اور خبر کی طرف منقسم تھا۔ اس صورت میں اب جواب یہ ہوگا کہ تعلقات کے اعتبار سے کثرت، ذات میں کثرت کو مقتضی نہیں ہے اگرچہ یہ تعلق ازل ہی ہو۔

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ فِي الْأَزَلِ خَبْرٌ وَمُرْجِعُ الْكُلِّ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ حَاصِلُ الْأَمْرِ إِخْبَارٌ عَنِ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعُقَابِ عَلَى التَّوَكُّلِ وَالنَّهْيِ عَلَى الْمَكْسِ وَحَاصِلُ الْخَبَرِ عَنْ طَلَبِ الْأَعْلَامِ وَحَاصِلُ الْبَيِّنَاتِ الْخَبَرِ عَنْ طَلَبِ الْإِجَابَةِ وَرَدُّ بَيِّنَاتِنَا نَعْلَمُ اخْتِلَافَ هَذِهِ الْمَعَانِي بِالضَّرُورَةِ وَاسْتِغْلَازِ الْمُبْعُضِ لِلْبَعْضِ لَا يُوجِبُ الْإِتِّحَادَ۔

ترجمہ: اور ان اشاعرہ میں سے بعض اس بات کی طرف گئے ہیں کہ (کلام) ازل میں خبر ہے اور سب (امرو نہی و استفہام و نداء) کا مرجع خبر ہے اس لیے کہ امر کا حاصل فعل کرنے پر ثواب کے مستحق ہونے کی اور ترک پر سزا کے مستحق ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی کا حاصل اس (امر) کے برعکس ہے اور استخبار (استفہام) کا حاصل آگاہی کے مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نداء کا حاصل اجابت کے طلب ہونے کی خبر دینا ہے اور اس (مذہب) کو رد کیا گیا ہے بایں طور پر کہ ہم بدایہ ان (اقسام خمسہ) کے معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض (شی) کا دوسرے بعض (شی) کو مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

قولہ و ذهب بعضهم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”عن طلب الاجابة“ تک ہے اور دوسرا حصہ ”وَرُدُّ بَأَنَّا نَعْلَمُ“ سے آخر تک ہے، ”بعضہم“ سے مراد امام رازیؒ ہیں وہ کہتے ہیں کہ صفت کلام ازل میں ایک ہے اور وہ خبر ہے۔ باقی اقسام یعنی امر و نہی و استفہام و نداء وہ سب خبر کے تحت داخل ہیں لہذا کلام واحد ہے اس میں تکلف نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ کس طرح سب اقسام خبر کے تحت داخل ہیں۔

وہ اس طرح داخل ہیں کہ امر میں اس بات کی خبر دی جاتی ہے کہ مامور بہ کو اداء کرنے والا ثواب کا مستحق اور ترک کرنے والا سزا کا مستحق ہے، نہی میں اس کے برعکس کی خبر دی جاتی ہے یعنی منہی عنہ کو چھوڑنے والا ثواب کا مستحق اور اس کو کرنے والا سزا کا مستحق ہے اور استفہام میں مستفہم اس بات کی خبر دیتا ہے کہ میں اس بات کا طالب ہوں کہ مسئول عنہ کا جواب دیا جائے، اور نداء میں اس بات کی خبر دی جاتی ہے کہ مخاطب کی توجہ مطلوب ہے، تو سب کا مرجع اور حاصل خبر ہی ہے۔

دوسرا حصہ: ”و رد باننا نعلم“ سے آخر تک، شارحؒ نے امام رازیؒ کے مذہب کو دو طریقوں سے رد کیا ہے۔
تردید کا پہلا طریقہ: اے امام رازیؒ! آپ نے اقسام خمسہ کو فقہا خبر کیسے کہہ دیا حالانکہ سب اقسام کا مفہوم و معنی متغایر ہے جو امر کا مفہوم ہے یقیناً وہ نہی کا معنی و مفہوم نہیں اسی طرح باقی استفہام و نداء وغیرہ ہیں۔ نیز خبر میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے جب کہ امر و نہی میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔

تردید کا دوسرا طریقہ: ”و استلزام بعض الخ“ کہ شی کا کسی شی کو مستلزم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ استلزام کی وجہ سے دونوں چیزیں متحد اور ایک ہو گئیں، بلکہ الگ الگ چیزیں ہیں تو آپ نے کہا کہ امر و نہی و استفہام و نداء سب میں خبر دینے کا معنی پایا جاتا ہے لہذا ساری اقسام خبر ہی ہیں، غلط ہے محض خبر دینے کے مستلزم ہونے کی وجہ سے سب اقسام متحد نہیں ہو گئیں بلکہ ہر ایک قسم علیحدہ علیحدہ ہے ورنہ ہر دو متلازم چیزوں کا ایک ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

لَٰن قِيلَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِلَا مَأْمُورٍ وَمَنْهِيٍّ سَفَهٌ وَ عَبَثٌ وَالْأَخْبَارُ فِي الْأَزْلِ بِطَرِيقِ الْمُضِيِّ كَذِبٌ مَّحْضٌ يَجِبُ تَنْزِيهُهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قُلْنَا إِنْ لَمْ نَجْعَلْ كَلَامَهُ فِي الْأَزْلِ أَمْرًا وَ نَهْيًا وَ خَبْرًا فَلَا إِشْكَالَ وَ أَنْ جَعَلْنَاهُ فَلَا أَمْرَ فِي الْأَزْلِ لَا يَجِبُ تَحْصِيلُ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي وَقْتٍ وَ جُودِ الْمَأْمُورِ وَ صَيْرُورِهِ أَهْلًا لِتَحْصِيلِهِ فَيَكْفِي وَ جُودِ الْمَأْمُورِ فِي عِلْمِ الْأَمْرِ كَمَا إِذَا قَدَّرَ الرَّجُلُ إِنْسَانَهُ فَأَمْرَهُ بِأَنْ يَفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوُجُودِ وَالْأَخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَزْلِ لَا تَتَوَسَّفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَزْمِنَةِ إِذْ لَا مَاضِي وَ لَا مُسْتَقْبَلِ وَ لَا حَالٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لِتَنْزِيهِهِ عَنِ الزَّمَانِ كَمَا أَنَّ عِلْمَهُ أَزَلِيٌّ لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور (جس کو حکم دیا جائے) اور منہی (جس کو روکا جائے) کے حقاقت اور وقوع امر ہے اور ازل میں ماضی کے طریقے پر خبر دینا کذب محض ہے اس سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم

اس کے کلام کو ازل میں امر اور نہی اور خبر نہ بنائیں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے اور اگر ہم اس کو (امرو نہی وغیرہ) قرار دیں تو ازل میں امر مامور (مخلص) کے وجود کے وقت میں مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کے لیے اور مامور کے اہل ہو جانے کے وقت مامور بہ کی تحصیل (واجب) کرنے کے لیے ہے، پس مامور کا وجود آمر کے علم میں کافی ہے، جیسا کہ ایک مرد اپنے لیے ایک بیٹے کا (ذہن میں) تصور کرے پھر اس کو امر (حکم) کرے کہ وہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور خبر دینا ازل کی طرف نسبت کرتے ہوئے کسی زمانے کے ساتھ متصف نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ ماضی ہے اور نہ حال اور نہ مستقبل اللہ تعالیٰ کے زمانے سے پاک ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اس کا علم ازل ہی ہے زمانے کے بدلنے سے متغیر نہیں ہوتا۔

قوله فان قيل الخ سے آخر تک تین اعتراضات ہیں (جو معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر وارد کئے گئے ہیں) اور ان کے جوابات ہیں۔

اعتراض نمبر ۱: ”فان قيل“ سے، اعتراض نمبر ۲: ”و الاخبار في الازل“ سے، ”قلنا“ سے ”فلا اشكال“ تک پہلے اعتراض کا پہلا جواب ہے، ”و ان جعلناه“ سے ”بعد الوجود“ تک دوسرا جواب ہے

”و الاخبار بالنسبة لتزده عن الزمان“ تک دوسرے اعتراض کا جواب ہے، ”كما ان علمه“ سے آخر تک تیسرے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اعتراض نمبر ۱: اگر اللہ کا کلام جو امر و نہی وغیرہ پر مشتمل ہے ازل ہی ہے تو پھر امر و نہی وغیرہ بھی ازل ہی ہونگے، امر و نہی کیلئے مامور و مہمی یعنی مخاطب کا ہونا ضروری ہے حالانکہ ازل میں صرف اللہ تعالیٰ کی ذات تھی تو ازل میں بغیر مخاطب کے اللہ تعالیٰ کا امر و نہی ہونا لازم آئے گا جو کہ حماقت پر مبنی ہے اور لغو ہے۔

اعتراض نمبر ۲: ”و الاخبار في الازل الخ“ قرآن کریم میں بکثرت ماضی کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں جیسے ”اِنَّا ارسلنا نوحًا اِلٰی قَوْمِهٖ“ ”وَقُلْنَا يَا ذَا الْقُرُونِیْنَ“ وغیرہ، ماضی کے صیغوں کے ساتھ خبر دینا اس وقت صحیح ہوگا جبکہ وہ مضمون جس کی خبر دی گئی ہے وہ ماضی میں واقع ہو چکا ہو، اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور اللہ کذب سے پاک ہیں۔ وہ اس طرح کہ اللہ نے ارسال نوح کی ازل میں خبر دی اسی طرح ”یا ذَا الْقُرُونِیْنَ“ منادی کی بھی خبر دی جس سے لازم آتا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام اور ذوالقرنین ازل سے پہلے موجود تھے ازل میں ان کے بارے میں خبر دی گئی ہے حالانکہ یہ بدلہ باطل ہے۔

جواب نمبر ۱: قلنا الخ عبد اللہ بن سعید القطان کا مذہب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام ازل میں امر و نہی وغیرہ کچھ بھی نہ تھا بلکہ یہ بعد کی پیداوار ہے، لہذا جب ازل میں امر وغیرہ نہ تھا تو مخاطب نہ ہوگا، اس مذہب کی بنیاد پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا اور نہ ہی کوئی عیب وغیرہ لازم آئے گا۔

جواب نمبر (۲): و ان جعلناه الخ یہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ صفت کلام ازل ہی میں امر ونہی وغیرہ کے ساتھ متصف تھا تو اس صورت میں اعتراض واقع ہوگا کہ ازل میں جب امر ونہی وغیرہ تھے تو مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے حالانکہ کوئی مخاطب بھی نہ تھا تو اس کا جواب اشاعرہ یہ دیتے ہیں کہ آمر کے علم میں مخاطب (مامور وغیرہ) کا وجود ہی کافی ہے کہ جس سے اللہ تعالیٰ نے امر ونہی کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مامور جب موجود (پیدا) ہوگا اور اس کے اندر مامور بہ کے انجام دینے کی صلاحیت ہو جائے گی تو وہ فلاں فلاں امور انجام دے گا یہ اس طرح ہے کہ جیسے ایک آدمی نے اپنے لیے ایک بیٹے کا تصور کیا کہ میرا بیٹا جب پیدا ہوگا اور بڑا ہوگا تو اس کو ایسے ایسے کام کا حکم دوں گا یا منع کروں گا، یہ امر ونہی درست ہے حاصل کلام یہ ہے کہ ازل میں بغیر مامور کے امر کرنا باعث نہیں ہے۔

جواب: و الاخبار بالنسبة الخ کلام الہی اگرچہ بصورت ماضی ہو مگر ازل میں کسی زمانے کے ساتھ متصف نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے سب زمانے برابر ہیں اس کے ہاں کوئی ماضی، حال، مستقبل نہیں ہے وہ زمانے سے پاک ہے، ہمارے تمہارے تعلقات کے اعتبار سے ماضی، حال، مستقبل ہیں یہ تعلقات ازل کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس طرح کہ کلام کے معنی کا تعلق ایسے تکلم کے ساتھ کہ جس پر وہ سابق ہے تو وہ ماضی ہے اور اگر ایسے تکلم کے ساتھ کہ جس کا وہ مقارن ہے تو حال ہے اور ایسے تکلم کے ساتھ کلام کے معنی کا تعلق ہو کہ جس کے بعد وہ واقع ہے تو وہ مستقبل ہے۔

”کما ان علمہ ازلی لا یتغیر بتغیر الازمان“ معتزلہ کی جانب سے مذکورہ جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے یہ عبارت اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اعتراض نمبر (۳): اگر کلام الہی ازل میں موصوف بالزمان نہیں تھا بلکہ ازل کے بعد موصوف بالزمان ہوا تو تغیر لازم آیا تو یہ ازلیت کے منافی ہے اس لیے کہ ہر تغیر حادث ہوتا ہے تو اس صورت میں پھر کلام الہی ازلی نہیں ہوگا۔

جواب: جس طرح اللہ تعالیٰ کا علم ازل ہی ہے زمانے کے تغیر ہونے سے صفت علم تغیر نہیں ہوتی بلکہ متعلقات تغیر ہوتے ہیں یہ تغیر صفت علم میں تغیر اور حدوث کا موجب نہیں، مثلاً علم الہی کا تعلق ازل میں اس بات سے تھا کہ زید موجود ہوگا اور جب موجود ہو گیا اب علم الہی کا تعلق زید کے موجود ہونے کے ساتھ ہو گیا اور جب زید مر گیا اب علم الہی کا تعلق زید کے مرنے کے ساتھ ہو گیا تو تعلقات اور زمانے کا تغیر خود صفت میں تغیر کو مستلزم نہیں ہے اسی طرح بعینہ کلام الہی ہے۔

وَلَمَّا صَرَخَ بِازْكِيَّةِ الْكَلَامِ حَاوَلَ التَّعْبِيَةَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ أَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيمِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى النَّظْمِ الْمَتَلَوِّ الْحَادِثِ فَقَالَ۔

ترجمہ: اور جب (ماتن نے) کلام کے ازل ہونے کی تصریح فرمائی ہے (تو اب) اس بات پر تنبیہ کرنے کا ارادہ فرمایا ہے کہ قرآن جس طرح اس کلام نفسی قدیم پر بولا جاتا ہے اسی طرح اس نظم متلو (جسکی تلاوت کی جاتی ہے) حادث پر بھی بولا

قوله و لما صرح باذلیة الخ اس عبارت میں شارح نے آنے والے متن کی تہید بیان کر رہے ہیں کہ آگے متن میں کیا مسئلہ بیان کیا جائے گا اور اس کا قبل سے کیا تعلق ہوگا؟ چنانچہ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ کلام الہی ازلی اور قدیم ہے اور کلام لفظی حادث ہے جس طرح کلام کا اطلاق لفظی اور نفسی دونوں پر ہوتا ہے اسی طرح قرآن کا اطلاق بھی کلام نفسی اور کلام لفظی جو کہ حادث ہے دونوں پر ہوتا ہے۔

وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَعَقِبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا ذَكَرَ الْمَشَائِخُ مِنْ أَنَّهُ يُقَالُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِئَلَّا يَسْبِقَ إِلَى الْفَهْمِ أَنَّ الْمُؤَلَّفَ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا وَعِنَادًا وَ أَقَامَ غَيْرُ الْمَخْلُوقِ مَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ تَنْبِيْهَا عَلَى إِتِّحَادِهِمَا وَقَصْدًا إِلَى جَوْرِ الْكَلَامِ عَلَى وَفْقِ الْحَدِيثِ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَمَنْ قَالَ إِنَّهُ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ تَنْوِصُهَا عَلَى مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعُبَارَةِ الْمَشْهُورَةِ فِي مَا بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ وَهُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ أَوْ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلِهَذَا تُعَرَّجُهُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةُ بِمَسْئَلَةِ خَلْقِ الْقُرْآنِ۔

ترجمہ: اور قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور (لفظ) قرآن کے بعد کلام اللہ لائے، اس لیے کہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ یوں کہا جائے ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق“ اور (یوں) نہ کہا جائے ”القرآن غیر مخلوق“ تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ (قرآن) حروف اور اصوات سے مرکب ہے، قدیم ہے جیسا کہ اس کی طرف حنابلہ جہالت یا عناد کی وجہ سے گئے ہیں اور ماتن نے ”غیر مخلوق“ کو ”غیر حادث“ کی جگہ پر رکھا ہے، دونوں (مخلوق و حادث) کے متحد ہونے پر، تنبیہ کرتے ہوئے اور حدیث کے موافق کلام کو جاری کرنے کے ارادے سے، اس لیے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق و من قال انہ مخلوق فهو کافر باللہ العظیم“ (قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور جس نے اس کو مخلوق کہا اس نے اللہ العظیم کے ساتھ کفر کیا ہے) اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل اختلاف پر تصریح کرتے ہوئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کا عنوان مسئلہ خلق قرآن رکھا جاتا ہے۔

قوله و القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق و عقب القرآن الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”و عقب القرآن“ سے ”جہلا او عنادا“ تک ہے، دوسرا حصہ ”و اقام غیر مخلوق مقام“ سے آخر تک ہے۔
پہلا حصہ: ”و عقب القرآن الخ“ شارح نے وجہ ذکر فرمائی ہے کہ ماتن نے ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر

مخلوق“ کہا ہے صرف ”القران غیر مخلوق“ نہیں کہا، وجہ اسکی یہ ہے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ ”القران کلام اللہ غیر مخلوق“ کہا جائے اور یوں نہ کہا جائے کہ ”القران غیر مخلوق“ اس لیے کہ عرف میں قرآن سے نظم متلو سمجھا جاتا ہے جو حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے، اگر ”القران غیر مخلوق“ کہا جائے گا تو پھر شہرت کی وجہ سے ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائے گا حالانکہ نظم متلو حروف و اصوات سے مرکب ہونے کی بناء پر (جو کہ اعراض کے قیل سے ہے) حادث اور مخلوق ہے، اسی نظم متلو کو جو حروف اور اصوات سے مرکب ہے حنابلہ قدیم مانتے ہیں یہ ان کا قول محض جہالت اور سرکشی پر مبنی ہے۔

دوسرا حصہ: ”و اقام غیر مخلوق الخ“ ماتن نے ”القران کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق“ کہا ہے، ”غیر حادث“ نہیں کہا، شارح نے اسکی تین وجوہ بیان کی ہیں، (۱) اس بات پر متنبہ کرنے کے لیے کہ مخلوق اور حادث دونوں آپس میں متحد اور ایک ہیں کوئی فرق نہیں، (۲) اس لیے ماتن نے غیر مخلوق کہا تا کہ حدیث کے ساتھ موافقت ہو جائے کیونکہ حدیث میں ”القران کلام اللہ غیر مخلوق“ کے الفاظ ہیں نہ کہ ”غیر حادث“ کے (۳) فریقین (اشاعرہ اور معتزلہ) کے درمیان محل اختلاف کی وضاحت ہو جائے کہ اختلاف قرآن کے مخلوق ہونے اور غیر مخلوق ہونے میں ہے نہ کہ حادث اور غیر حادث ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، اسی وجہ سے مسئلہ اختلافی کا عنوان بھی مسئلہ خلق قرآن رکھا گیا ہے جو کہ مشہور ہے اور حدوث قرآن سے مشہور نہیں ہے۔

و تَحْقِیْقُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ يَرْجِعُ إِلَى اثْبَاتِ كَلَامِ النَّفْسِ وَ نَفْيِهِ وَ إِلَّا فَتَحْنُ لَا نَقُولُ بِقَدَمِ الْأَلْفَاظِ وَ الْحُرُوفِ وَ هُمْ لَا يَقُولُونَ بِحُلُوثِ الْكَلَامِ النَّفْسِ وَ دَلِيلُنَا مَا مَرَّ أَنَّهُ بُكَّتْ بِالْإِجْمَاعِ وَ تَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ وَلَا مَعْنَى لَهُ، سِوَى أَنَّهُ مُتَّصِفٌ بِالْكَلَامِ وَ يَمْتَنِعُ فَيَكُمُ اللَّفْظِيُّ الْحَادِثُ بِدَلَالَتِهِ تَعَالَى فَتَعَيَّنَ النَّفْسِيُّ الْقَدِيمُ۔

توجہ: اور ہمارے اور ان (معتزلہ) کے درمیان اختلاف کی تحقیق کلام نفسی کے اثبات اور اسکی نفی کی طرف لوٹ رہی ہے ورنہ ہم الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں اور ہماری دلیل وہ ہے کہ جو (ما قبل میں) گزر چکی ہے کہ (اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا) اجماع سے ثابت ہے اور انبیاء علیہم السلام سے نقل تو اتار سے یہ بات ثابت ہے کہ (اللہ) متکلم ہے اور متکلم کا اسکے علاوہ کوئی معنی نہیں ہے کہ وہ صفت کلام سے متصف ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام متنع ہے پس (کلام) نفسی قدیم متعین ہو گیا ہے۔

قولہ و تحقیق الاختلاف بیننا و بینهم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”بحلول کلام نفسی“ تک ہے اور دوسرا حصہ ”ودلیلنا ما مر“ سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: ”و تحقیق الاختلاف الخ“ شارح اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی اصلیت بتا رہے ہیں کہ اختلاف کلام اللہ کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور اسکی نفی میں ہے، ہم یعنی اشاعرہ کلام نفسی کو ثابت مانتے ہیں اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کی نفی کرتے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ اگر ہم بھی معتزلہ کی طرح کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر رکھیں، کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی کلام لفظی (کلام اللہ) کو قدیم نہیں کہیں گے بلکہ حادث کہیں گے اور اگر وہ معتزلہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت مانیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث نہیں مانیں گے بلکہ ہماری طرح قدیم اور غیر مخلوق مانیں گے۔

دوسرا حصہ: ”و دلیلنا ما مر الخ“ سے کلام نفسی کے قدیم ہونے پر اشاعرہ کے دلائل کو شارح بیان فرما رہے ہیں۔
دلیل نمبر (۱): امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں نیز اہل لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو، لہذا اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا اسکے علاوہ کوئی معنی نہیں ہے کہ صفت کلام، اللہ کے ساتھ قائم ہے کیونکہ شئی جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہ اسکی صفت ہوتی ہے۔

دلیل نمبر (۲): انبیاء علیہم السلام سے یہ بات تو اتر سے چلی آرہی ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اور صفت کلام اسکے لیے ثابت ہے، شارح فرماتے ہیں کہ کلام لفظی حادث ہونے کی وجہ سے اسکا قیام ذات باری کے ساتھ متنع ہے تو متنعین ہو گیا کہ جو کلام اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی اور قدیم ہے۔

وَاَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِاَنَّ الْقُرْآنَ مُتَّصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِ وَ سِمَاتِ الْخُلُوثِ مِنَ التَّلَافُظِ وَ النَّظْمِ وَ الْاَنْزَالِ وَ التَّنْزِيلِ وَ كَوْنِهِ عَرَبِيًّا مَسْمُوعًا فَصِيحًا مُعْجَزًا اِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَلَا تَمَّا يَقُومُ حُجَّةٌ عَلَى الْحَبَابِلَةِ لَا عَلَيْنَا لَا نَا قَالُوا لَوْ بَحْلُوثِ النَّظْمِ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ان (معتزلہ) کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات میں سے اور حدوث کی علامات میں سے ہیں یعنی تالیف (مرکب ہونا) اور تنظیم (مرتب ہونا) اور انزال اور تنزیل اور اس (قرآن کا) عربی، مسہوع، فصیح، معجز ہونا وغیرہ (تو یہ استدلال) حنابلہ کے خلاف حجت ہو سکتا ہے نہ کہ ہمارے خلاف، اس لیے کہ ہم حدوث نظم (الفاظ) کے قائل ہیں اور کلام تو صرف معنی قدیم میں ہے۔

قوله و اما استدلالهم بان القرآن الخ یہاں سے شارح معتزلہ کی کلام نفسی کی نفی پر اور قرآن کے مخلوق اور حادث ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں اور اس کا جواب بھی دے رہے ہیں معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن کے کچھ ایسے اوصاف ہیں جو مخلوق کی صفات میں سے ہیں وہ حدوث کی علامات ہیں، وہ چند اوصاف یہ ہیں، (۱) قرآن کا ایک وصف تالیف ہے یعنی قرآن حروف آیات سے مرکب ہے اور یہ قرآن کے اجزاء ہیں جو چیز اجزاء پر موقوف ہوتی ہے وہ محتاج ہوتی ہے اور محتاج چیز

حادث ہوتی ہے، لہذا تالیف حادث ہوئی، اور قرآن جو موصوف بالتالیف ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۲) تنظیم یعنی قرآن منظم اور مرتب ہے، یعنی جن چیزوں کا ذکر یہاں ہونا چاہیے تھا وہاں اسکو رکھا گیا اور مرتب ہونا حادث ہے تو تنظیم حادث ہوئی، لہذا قرآن جو موصوف بالتظیم ہے وہ حادث ہوا۔

(۳) انزال، تنزیل، انزال کا معنی ہے یک بارگی کے ساتھ اتارنا اور تنزیل کا معنی ہے تدریجاً تدریجاً اتارنا، چنانچہ قرآن کی صفت انزال بھی ہے اس لیے کہ لوح محفوظ سے آسمان دنیا کی طرف یک بارگی کے ساتھ نازل ہوا اور قرآن کی صفت تنزیل بھی ہے اس لیے کہ آسمان دنیا سے آپ علیہ السلام پر ۲۳ سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا نازل ہوا، انزال اور تنزیل مکان اعلیٰ سے مکان اسفل کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے، تو دونوں (انزال و تنزیل) مکانی ہوئے اور جو چیز موصوف بالمكان ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، لہذا انزال و تنزیل حادث ہوئے تو قرآن جو موصوف بالانزال و التنزیل ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۴) عربی ہونا یہ بھی قرآن کی صفت ہے جیسے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ اور عربی ہونا عرب والوں کی وضع پر موقوف ہے، وضع حادث ہے تو عربی ہونا بھی حادث ہوا تو قرآن جو موصوف بالعربی ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۵) قرآن کی صفت مسموع ہونا بھی ہے، مسموع، اصوات یعنی آواز کی صفت ہے اور اصوات اعراض کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے حادث ہیں تو قرآن کا حادث ہونا لازم آیا۔

(۶) فصیح ہونا یہ بھی قرآن کی صفت ہے، فصاحت کہتے ہیں الفاظ کی سلاست کو۔ اور فصیح ہونا کثیر الاستعمال ہونے کا مقتضی ہے اور استعمال حادث ہے۔ لہذا قرآن کا حادث ہونا لازم آیا۔

(۷) معجز ہونا، اعجاز بھی قرآن کی صفت ہے اس لیے کہ مخلوق اسکی مثل لانے سے عاجز ہے اور اعجاز کے لیے الفاظ ضروری ہوتے ہیں کہ جن کو بول کر مخالف کو عاجز کیا جاسکتا ہے چونکہ الفاظ حادث ہیں، اس لیے قرآن بھی حادث ہے۔

جواب: آپ نے جو کلام کے اوصاف اور ان کا حدوث بیان کیا ہے یہ اوصاف کلام لفظی کے ہیں نہ کہ کلام نفسی کے، جبکہ گفتگو کلام نفسی کے قدیم ہونے کے بارے میں ہے اور کلام لفظی کے حدوث کے ہم بھی قائل ہیں، لہذا آپ کی مذکورہ دلیل ہمارے خلاف حجت نہیں سکتی البتہ متابلہ کے خلاف حجت بنتی ہے کیونکہ وہ صفت کلام کو مذکورہ اوصاف (حروف و اصوات وغیرہ) کے ساتھ متصف مان کر قدیم مانتے ہیں۔

وَالْمُعْزِلَةُ لَمَّا لَمْ يُمْكِنْهُمْ إِنْكَارُ كَوْنِهِ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِمَعْنَى إِبْجَادِ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ فِي مَحَالِّهَا أَوْ إِبْجَادِ أَشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي اللَّوْحِ الْمُحْفُوظِ وَإِنْ لَمْ يَقْرَأْ عَلَى اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَأَنْتَ خَيْرٌ بَانَ الْمُتَحَرِّكِ مَنْ قَامَتْ بِهِ الْحَرَكَةُ لَا مَنْ أَوْجَدَهَا وَلَا يَصْحُحُ إِيصَافُ الْبَارِي بِالْأَعْرَاضِ الْمَخْلُوقَةِ لَهُ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ غُلُوبًا كَبِيرًا۔

توجہ: اور معتزلہ جب ان کے لیے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے سے انکار کرنا ممکن نہ ہوا تو وہ (معتزلہ) اس بات کی طرف چلے گئے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں۔ اصوات اور حروف کو اس کے محل میں موجود کرنے یا اشکال کتابت کو لوح محفوظ میں موجود کرنے کے معنی کے ساتھ، اگرچہ (اللہ تعالیٰ نے) قرأت نہیں کی (یہ مسئلہ) ان (معتزلہ) کے درمیان اختلاف پر (بنی) ہے۔ اور تو باخبر ہے اس بات سے کہ متحرک وہ ہے کہ جس کے ساتھ حرکت قائم ہو، نہ کہ وہ جو اس حرکت کو ایجاد کرے ورنہ صحیح ہوگا باری تعالیٰ کا متصف ہونا ان اعراض کے ساتھ جو اس (اللہ تعالیٰ) کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت عالی شان ہیں۔

قولہ و المعتزلة لما لم يمكنهم الخ عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”علی اختلاف بینہم“ تک ہے اور دوسرا حصہ ”و انت خبیر“ سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: شارح ”اس حصہ میں معتزلہ کی طرف سے متکلم ہونے کا معنی و مطلب بیان فرما رہے ہیں چونکہ معتزلہ اللہ کے متکلم ہونے کی نفی نہیں کر سکتے اس لیے کہ ایک تو اتر انبیاء علیہم السلام سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں دوسرا اس وجہ سے کہ قرآن میں بکثرت امر و نہی و خبر کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں جو کلام کی قسمیں ہیں اس لئے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا یہ معنی و مطلب مراد لیتے ہیں کہ اللہ نے اپنی کلام کی اصوات (آواز) اس کے محل یعنی طور اور شجرہ موسیٰ یا ہوا میں موجود کر دیں یا اپنی کلام کے حروف اس کے محل یعنی لسان جبریل یا لسان نبی میں موجود کر دیئے یا اپنی کلام پر دلالت کرنے والے نقوش اور شکل کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دیئے اگرچہ اس نے اپنی کلام کو پڑھا نہیں جیسا کہ مصنفین حضرات کتابیں لکھتے ہیں یعنی حروف و نقوش وغیرہ لکھتے ہیں مگر اس کا تلفظ اور اس کی قراءت نہیں کرتے پھر بھی کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں مصنف کا کلام ہے کلام کی نسبت فلاں کی طرف ہو جاتی ہے اسی طرح اللہ کی کلام ہے اس نے اس کی قراءت نہیں کی بلکہ اس کے حروف و اصوات و نقوش و شکل کتابت مختلف محلات میں موجود کر دیئے ہیں۔

”علی اختلاف بینہم“ کا مطلب یہ ہے کہ جبریل کا اللہ سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت میں معتزلہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی کلام کی آواز پیدا فرما دیتے جبریل علیہ السلام اس کو سن لیتے اور حضور علیہ السلام کے پاس لے آتے اور دوسرے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نقوش کتابت لوح محفوظ میں پیدا کر دیتے جبریل علیہ السلام اس کو دیکھ لیتے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آتے۔

دوسرا حصہ: ”و انت خبیر الخ“ اس حصہ میں شارح نے معتزلہ کے بیان کردہ متکلم ہونے کے معنی و مطلب کا رد فرمایا ہے اس لیے کہ ان کا بیان کردہ معنی قاعدہ لغت کے خلاف ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو۔ نہ کہ ماخذ کے موجد پر اطلاق ہوتا ہے، جس طرح متحرک اس کو کہیں گے کہ جس کے ساتھ

صفت حرکت قائم ہوگی نہ کہ حرکت کے موجد پر اس کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح بعینہ متکلم وہ ہوگا کہ جس کے ساتھ صفت کلام قائم ہوگی نہ کہ وہ جو کلام کو شجرہ موسیٰ یا لسان جبریل و نبی یا لوح محفوظ میں موجود کرنے والا ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کو اعراض کے ساتھ متصف کرنا صحیح ہوگا کہ جس کو اس نے پیدا کیا مثلاً اللہ تعالیٰ کو اسود و ابیض کہنا درست ہوگا اس لیے کہ وہ سواد اور بیاض کا موجد ہے حالانکہ اللہ کو اسود و ابیض کہنا ہرگز درست نہیں ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا وہ مطلب نہیں جو معتزلہ نے بیان کیا ہے، اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

وَمِنْ أَقْوَىٰ شُبُهَةِ الْمُعْتَزَلَةِ أَنَّكُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِمَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفْتَيِ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا وَهَذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَقْرُورًا بِاللُّسْنِ مَسْمُوعًا بِالْأَذَانِ وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ سِمَاتِ الْحُلُوثِ بِالضَّرُورَةِ فَإِشَارٌ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَهُوَ أَيْ الْقُرْآنُ الَّذِي كَلَّمَ اللَّهُ تَعَالَى مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا أَيْ بِأَشْكَالِ الْكِتَابَةِ وَصُورِ الْحُرُوفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا أَيْ بِالْفَاطِ مَخِيلَةٍ مَقْرُورًا بِالسِّنِّ بِحُرُوفِهِ الْمَلْفُوظَةِ الْمَسْمُوعَةِ مَسْمُوعٌ بِأَذَانِنَا بِتِلْكَ أَيْضًا غَيْرَ حَالٍ فِيهَا أَيْ مَعَ ذَلِكَ لَيْسَ حَالًا فِي الْمَصَاحِفِ وَلَا فِي الْقُلُوبِ وَلَا فِي الْأَلْسِنَةِ وَلَا فِي الْأَذَانِ بَلْ هُوَ مَعْنَى قَدِيمٌ قَائِمٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى يُلْفَظُ وَيُسْمَعُ بِالنَّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ وَيُحْفَظُ بِالنَّظْمِ الْمُخِيلِ وَيُكْتَبُ بِنُقُوشٍ وَ أَشْكَالٍ مَوْضُوعَةٍ لِلْحُرُوفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ النَّارُ جَوْهَرٌ مُضِيٌّ مُحَرِّقٌ يُذَكَّرُ بِاللَّفْظِ وَيُكْتَبُ بِالْقَلَمِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ حَقِيقَةِ النَّارِ صَوْتًا وَحَرْفًا۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے قوی شہوں میں سے (یہ شبہ) ہے کہ بے شک تم (اے اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس چیز کا نام ہے جو ہماری طرف منقول ہوا ہے مصاحف کے دونوں دفتوں کے درمیان ہو کر تواتر کے طریقے سے اور یہ (مذکورہ تعریف) مستلزم ہے، مکتوب فی المصاحف (مصحف میں لکھا ہوا) مقروء باللسن (جس کو زبان سے پڑھا جائے) مسوع بالاذان (جس کو کانوں سے سنا جائے) ہونے کو ہر ایک یہ (مکتوب، مقروء، مسوع) حدوث کے علامات میں سے ہیں بدایہ (مصنف نے) جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اور وہ یعنی قرآن وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے مکتوب فی المصاحف ہے (ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے) یعنی کتابت کی شکلوں اور حروف کی صورتوں کے ساتھ جو اس (کلام اللہ) پر دال ہیں جو محفوظ ہیں ہمارے قلوب میں یعنی الفاظ مخیلہ کے ساتھ جو ہمارے زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے ان حروف کے ساتھ کہ جن کو بولا جاتا ہے سنا جاتا ہے جو ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے انہی (الفاظ) کے ساتھ ان میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے یعنی اس کے باوجود مصاحف میں اور قلوب میں اور زبانوں میں اور کانوں میں (کلام اللہ) حلول کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ (کلام) ایک معنی قدیم ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے جو بولا جاتا ہے اور سنا جاتا ہے ان

الفاظ کے ساتھ جو اس (کلام) پر دال ہیں۔ اور یاد کیا جاتا ہے ان الفاظ تخیل کے ذریعے اور لکھا جاتا ہے نقوش و اشکال کے ذریعے جو وضع کئے گئے ہیں ان حروف کے لیے جو اس (کلام) پر دال ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ آگ ایک جوہر ہے جو روشن ہے جلانے والا ہے (اس کو) لفظ کے ذریعے بولا جاتا ہے اور قلم کے ذریعے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت اور حرف ہونا لازم نہیں آتا۔

قوله و من القوى شبه المعتزله الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”الحدوث بالضرورة“ تک ہے اس حصہ میں معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک زبردست اعتراض کا ذکر ہے اور دوسرا حصہ ”فاشار الى الجواب“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں مذکورہ اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: معتزلہ اشاعرہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اے اشاعرہ تم اس بات پر متفق ہو کہ قرآن دُتین کے درمیان ہو کر تو اتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے ہم اس کی قراءت بھی کرتے ہیں سنتے بھی ہیں، یاد بھی کرتے ہیں اور لکھتے بھی ہیں تو قراءت، سماع، حفظ، کتابت یہ سب حادث ہیں اس لیے کہ قراءت کا محل زبان ہے اور سماع کا محل کان ہیں، حفظ کا محل قلب ہے کتابت کا ذریعہ قلم اور محل اوراق ہیں جب تمام محلات حادث ہیں تو ان کا حال بھی حادث ہے تو مذکورہ اشیاء (قراءت، سماع، حفظ، کتابت) کا موصوف یعنی قرآن وہ بھی حادث ہوگا اور مخلوق ہوگا۔ نیز یہ قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کا ایک استدلال بھی ہے۔

جواب: فاشار الى الجواب الخ قرآن یعنی کلام نفسی کا مکتوب فی المصاحف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش وہ مکتوب ہیں نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی مصحف میں حلول کئے ہوئے ہے کہ جس کی وجہ سے محل (مصحف) کے حادث ہونے سے حال (کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے، اسی طرح کلام نفسی کا محفوظ فی القلوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ کی وہ صورتیں محفوظ ہیں جو خزانہ خیال میں جمع ہوتی ہیں انہیں یاد کیا جاتا ہے نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی قلوب میں حلول کئے ہوئے ہے کہ محل (قلوب) کے حادث ہونے کی وجہ سے حال (کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے۔ اور کلام نفسی (قرآن) کے مرقوہ اور مسوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ پڑھے (قراءت) اور سننے جاتے ہیں نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی زبان میں یا کان میں حلول کئے ہوئے ہے جس کی وجہ سے محل (زبان و کان) کے حادث ہونے سے حال (خود کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے، بلکہ کلام نفسی ایسی صفت قدیم ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب، محفوظ، مرقوہ، مسوم ہوتے ہیں دال کے مکتوب، محفوظ، مرقوہ، مسوم ہونے سے خود مدلول (کلام نفسی) کا مکتوب، محفوظ، مرقوہ، مسوم ہونا لازم نہیں آتا، لہذا کلام نفسی (قرآن) غیر مخلوق وغیر حادث

ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”إِنَّ النَّارَ جَوْهَرٌ مُّضِيٌّ مُّحَرِّقٌ“ (کہ آگ روشن اور جلانے والا مادہ ہے) یہ ایک جملہ ہے جو بولا بھی جاتا ہے اور لکھا بھی جاتا ہے، سنا بھی جاتا ہے وغیرہ یہ بولا جانا، لکھا جانا، سنا جانا وغیرہ حروف، اصوات اور الفاظ کی خصوصیات میں سے ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت (جلانا) حروف و اصوات وغیرہ کے قبیل سے ہے اس لیے کہ آگ کی حقیقت کو بولا، سنا، لکھا نہیں جاتا ورنہ زبان، کان، اوراق وغیرہ جل جاتے۔

فائدہ: ”دفتی المصاحف“ اصل میں یہ لفظ دفتین تھا اضافت کی وجہ سے ”نون“ گر گیا ہے ”دلفہ“ فتح الدال و تشدید الفاء مفرد ہے بمعنی کنارہ و بغل ”دفتنا الطائر“ پرندے کے دونوں بازو جو اس کے دونوں بغل ہوتے ہیں، ”دفتنا المصاحف“ سے مراد وہ دو گتے ہیں جو اوراق کی حفاظت کے لیے کتاب کے دونوں کناروں پر لگائے جاتے ہیں اور مصحف ان مجلد اوراق کو کہتے ہیں جس میں قرآن لکھا ہوا ہوتا ہے۔

و تَحْقِيقُهُ، اَنَّ لِلشَّيْءِ وُجُودًا فِي الْأَعْيَانِ وَ وُجُودًا فِي الْأَذْهَانِ وَ وُجُودًا فِي الْعِبَارَةِ وَ وُجُودًا فِي الْكِتَابَةِ فَالْكِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَى الْعِبَارَةِ وَ هِيَ عَلَى مَا فِي الْأَذْهَانِ وَ هُوَ مَا فِي الْأَعْيَانِ فَحَيْثُ يُوَصَّفُ الْقُرْآنُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِيمِ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ فَالْمُرَادُ حَقِيقَتُهُ الْمَوْجُودَةُ فِي الْخَارِجِ وَ حَيْثُ يُوَصَّفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوقَاتِ وَ الْمُحْدَثَاتِ يُرَادُ بِهِ الْأَلْفَاظُ الْمَنْطُوقَةُ الْمَسْمُوعَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ أَوْ الْمُخَيَّلَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا حَفِظْتُ الْقُرْآنَ أَوْ يُرَادُ بِهِ الْأَشْكَالُ الْمَنْقُوشَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا يَحْرُمُ لِلْمُحَدِّثِ مَسُّ الْقُرْآنِ۔

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے لیے خارج میں ایک وجود ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں اور ایک وجود عبارت میں اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے۔ پس کتابت عبارت پر یعنی الفاظ پر دلالت کرتی ہے اور عبارت اس چیز پر جو ذہنوں میں ہے اور وہ ذہن اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو خارج میں ہے۔ پس جب قرآن ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہیں جیسے ہمارا قول ”القرآن غیر مخلوق“ میں ہے، مراد اس کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور جب متصف ہو ان اوصاف کے ساتھ جو مخلوقات محدثات کے لوازم میں سے ہیں اس سے وہ الفاظ مراد ہونگے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسے ہمارے قول ”قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ“ میں ہے یا (الفاظ) تخیلہ (مراد ہوتے ہیں) جیسے ہمارا قول ”حَفِظْتُ الْقُرْآنَ“ میں ہے یا اس سے اشکال منقوشہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارا قول ”يَحْرُمُ لِلْمُحَدِّثِ مَسُّ الْقُرْآنِ“ میں ہے۔

قولہ و تَحْقِيقُهُ اَنَّ لِلشَّيْءِ وُجُودًا فِي الْأَعْيَانِ وَ وُجُودًا فِي الْأَذْهَانِ وَ وُجُودًا فِي الْعِبَارَةِ وَ وُجُودًا فِي الْكِتَابَةِ مَزِيد وضاحت فرما رہے ہیں، کہ شئی کے لیے چار وجود ہوتے ہیں ہر ایک اعتبار سے مختلف حکم لگایا جاتا ہے (۱) وجود خارجی

(۲) وجود لفظی (۳) وجود ذہنی (۴) وجود کتابی، وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی مجازی وجودات ہیں ہر ایک کی تفصیل یہ ہے:

(۱) **وجود خارجی:** شی کا وجود خارج میں یعنی نفس الامر میں موجود ہو خواہ اس کو کوئی مانے یا نہ مانے خواہ اس کا تصور کیا جائے یا نہ کیا جائے، وہ ہر حال میں موجود ہوتا ہے۔

(۲) **وجود لفظی:** شی کے لیے ایک وجود لفظی ہوتا ہے کہ جو لفظ اس کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کا تلفظ زبان سے کیا جائے اس کو وجود تعبیری بھی کہا جاتا ہے۔

(۳) **وجود ذہنی:** وہ ہے کہ شی کی صورت ذہن میں ہو۔

(۴) **وجود کتابی:** وہ ہے کہ جو لفظ شی کے وجود کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کا کسی چیز پر لکھا ہوا ہونا یعنی نقوش مراد ہیں اسی طرح بعینہ کلام کے مختلف وجود ہیں اس لحاظ سے اس پر مختلف احکام جاری کئے گئے ہیں۔

اگر کلام یعنی قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے کہ جو قدیم کے لوازم میں سے ہے تو اس وقت قرآن سے کلام نفسی مراد ہوگا اور قرآن کو وجود خارجی سے تعبیر کیا جائے جیسا کہ اگر یوں کہا جائے ”القرآن غیر مخلوق“ اور اگر قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے کہ جو حدوث کے لوازم میں سے ہے تو اس وقت قرآن سے کلام لفظی مراد ہوگا اور قرآن کو وجود لفظی سے تعبیر کیا جائے گا مثلاً کہا جائے ”قُرْآنُکَ نِصْفُ الْقُرْآنِ“ قرأت قرآن سے مراد الفاظ ہو گئے جن کو ہم بولتے اور سنتے ہیں اور اگر یوں کہا جائے ”حَفِظْتُ الْقُرْآنَ“ (میں نے قرآن حفظ یعنی یاد کیا) اب قرآن کو وجود ذہنی سے تعبیر کیا جائے گا اور قرآن سے الفاظ تخیلہ مراد ہو گئے جو خزانہ خیال میں جمع ہوتے ہیں اور اگر یوں کہا جائے ”يُحَرِّمُ الْمُحَرِّمَاتِ الْمَحْرُومَاتِ“ اب قرآن کو وجود کتابی سے تعبیر کریں گے مراد اس سے نقوش ہو گئے کہ جن کا چھوٹا محدث کے لیے حرام ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کا اعتراض کلام لفظی کے اوصاف سے متعلق ہے کہ جس کو ہم بھی مخلوق اور حادث مانتے ہیں اور جس کو ہم قدیم اور غیر مخلوق مانتے ہیں وہ کلام نفسی ہے اس کے مذکورہ اوصاف نہیں ہیں، کبھی مجاز عقلی کے طور پر کلام نفسی کو بھی مذکورہ اوصاف کے ساتھ متصف کر دیا جاتا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ ذَلِيلُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ اللَّفْظُ ذُوْنَ الْمَعْنَى الْقَدِيمِ عَرَفَهُ، أَيْمَةُ الْأَصُولِ بِالْمَكْتُوبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولِ بِالتَّوَاتُرِ وَجَعَلُوهُ، اسْمًا لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا أَيْ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَعْنَى لَا لِلْمَجْرُودِ الْمَعْنَى۔

ترجمہ: اور جب احکام شرعیہ کی دلیل وہ لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم۔ ائمہ اصول نے اس (قرآن) کی تعریف کی ہے ”المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر“ کے ساتھ اور ان (ائمہ اصول) نے اس (قرآن) کو نظم اور معنی

دونوں کا نام قرار دیا ہے، یعنی نظم کا معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ محض معنی کی وجہ سے۔

قوله و لما كان دليل الاحكام الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا یعنی اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو پھر ائمہ اصول قرآن کی تعریف ایسی نہ کرتے کہ جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے جبکہ انہوں نے قرآن کی تعریف ”المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول نقلاً متواتراً“ سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق آرہی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے نہ کہ کلام نفسی کا۔

جواب: قرآن دونوں کے مجموعہ کا نام ہے یعنی الفاظ (کلام لفظی) اور معنی (کلام نفسی) کے مجموعہ کا نام ہے، ائمہ اصول نے قرآن کی مذکورہ تعریف جس انداز سے کی ہے (جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے) ان کی غرض استنباط مسائل ہیں یعنی احکام و وجوب، حرمت وغیرہ ان احکام کا تعلق کلام لفظی سے ہے نہ کہ کلام نفسی سے۔ اس لیے قرآن کی تعریف ایسے الفاظ سے کی ہے کہ جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے ورنہ ان کے ہاں قرآن الفاظ و معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

وَأَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيمُ الَّذِي هُوَ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى فَلَذَهَبَ الْأَشْعَرِيُّ إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَسْمَعَهُ، وَ مَنْعَهُ، الْأُسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ الْأَسْفَرَايْنِيُّ وَ هُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ الْمَاتَرِيذِيِّ فَمَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ مَا يَكُنُّ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ سَمِعْتُ عَلِمَ فَلَانَ فَمَوْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ صَوْتًا دَلَالًا عَلَى كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لَكِنْ لَمَّا كَانَ بِلَا وَاسِطَةِ الْكِتَابِ وَالْمَلَكِ خُصَّ بِاسْمِ الْكَلِيمِ۔

ترجمہ: اور بہر حال کلام قدیم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ پس اشعری اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اس (کلام نفسی) کا سننا ممکن ہے اور اس کا استاد ابوالفتح اسفرائینی نے انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابومنصور ماتریدی کا پسندیدہ (مذہب) ہے پس باری تعالیٰ کے قول ”حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ“ کا معنی یہ ہے کہ وہ الفاظ سن لئے جو اس (کلام نفسی) پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے ”سَمِعْتُ عَلِمَ فَلَانَ“ (کہ میں نے فلاں کے علم کو سنا) تو موسیٰ علیہ السلام نے ایک آواز سنی تھی جو کلام اللہ پر دلالت تھی لیکن جب وہ کتاب اور فرشتے کے واسطے کے بغیر تھی تو کلیم اللہ کے نام سے خاص کر دیے گئے۔

قوله و اما الکلام القدیم الذی هو صفة الله الخ یہاں سے شارح ”ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ کلام نفسی کی صفت مسموع لائی جاسکتی ہے یا نہیں یعنی کلام نفسی کو سنا جاسکتا ہے یا نہیں۔

ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کو سننا ممکن ہے اگرچہ آواز نہ ہو بلکہ خرق عادت کے طور پر اس کو سنا جائے جیسے قیامت کے دن جنت میں مومن حضرات خرق عادت کے طور پر ذات باری تعالیٰ کو دیکھیں گے حالانکہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت سے پاک ہیں ایسے ہی کلام نفسی کا سننا خرق عادت کے طور پر ممکن ہے گویا کہ ابوالحسن اشعری نے کلام نفسی کو حادث اور قدیم کے

درمیان مشترک مانا ہے، جو کلام صفت سمویت کے ساتھ متصف ہو تو اس سے کلام نفسی بھی مراد لے سکتے ہیں جیسے ”حتیٰ یسمع کلام اللہ“ اور اس سے کلام لفظی بھی مراد لے سکتے ہیں جیسے ”سَمِعْتُ الْقُرْآنَ“ قرآن سے کلام لفظی مراد ہے۔

استاد ابوالفتح اسفرائینی نے کلام نفسی (جو اللہ کی صفت قدیم ہے) کے سننے کا انکار کیا ہے اسی قول کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے پسند کیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قابل سماع، اصوات ہیں جبکہ کلام نفسی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے، جہاں بھی کلام کو مسوع قرار دیا گیا ہے وہاں مراد اس سے کلام لفظی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”سَمِعْتُ عِلْمَ فَلَانٍ“ کہ میں نے فلاں کا علم سنا ہے، علم قابل سماع چیز نہیں ہے بلکہ مراد اس سے یہ ہے کہ میں نے ایسے الفاظ سنے ہیں کہ جن سے اسکے علم کا پتہ چلتا ہے، پھر کسی نے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پر اللہ تعالیٰ کے کلام (نفسی) کو سنا تھا تو اس کے بارے میں جواب دیا ہے کہ انہوں نے وہ الفاظ سنے تھے جو کلام نفسی پر دلالت کرتے تھے نہ کہ خود بذاتہ کلام نفسی کو سنا تھا پھر کسی نے کہا کہ ہم بھی ایسے الفاظ یعنی قرآن سنتے ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے تو ہمیں بھی کلیم اللہ کا لقب ملنا چاہیے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ملا تھا ان کی کیا خصوصیت تھی۔

”لکن لما کان بلا واسطۃ الکتاب الخ“ سے شارح نے جواب دیا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے کسی کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر سنا تھا اس لیے کلیم اللہ کے لقب سے ملقب کیے گئے ہیں۔

فائدہ: استاد ابوالفتح: نام ابراہیم بن محمد بن ابراہیم ہے ابوالفتح کنیت ہے، اسفرائن ایک شہر ہے، آپ ایک زبردست متکلم تھے اصول میں آپ کا کوئی ثانی نہ تھا آپ شیخ ابوالحسن باہلی کے شاگرد تھے، باہلی صاحب شیخ ابوالحسن اشعری کے شاگرد ہیں تو ایک واسطہ سے استاد ابوالفتح شیخ ابوالحسن اشعری کے شاگرد ہوئے ۴۱۸ھ کو وفات پائی بروز عاشورہ بمقام غیشاپور، اسفرائن میں آپ کا مرقہ مبارک بنا ہوا ہے۔ نیز متکلمین کے عرف میں استاذ سے مراد امام کبیر ابراہیم بن محمد بن ابراہیم ہی ہوتے ہیں، جس کا تعارف اوپر مذکور ہوا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ لَوْ كَانَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ مَجَازًا فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ يَصِحُّ نَفْيُهُ عَنْهُ بِأَن يُقَالَ لَيْسَ النَّظْمُ الْمُنَزَّلُ الْمُعْجِزُ الْمُفَصَّلُ إِلَى السُّورِ وَالْآيَاتِ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِجْمَاعُ عَلَى خِلَافِهِ وَ أَيْضًا الْمُعْجِزُ الْمُتَحَدِّثُ بِهِ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً مَعَ الْقَطْعِ بِأَن ذَلِكَ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُفَصَّلِ إِلَى السُّورِ إِذْ لَا مَعْنَى لِمُعَارَضَةِ الصِّفَةِ الْقَدِيمَةِ قُلْنَا التَّحْقِيقُ أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى اسْمٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيمِ وَمَعْنَى الْإِضَافَةِ كَوْنُهُ صِفَةً لَهُ تَعَالَى وَبَيْنَ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ السُّورِ وَالْآيَاتِ وَمَعْنَى الْإِضَافَةِ أَنَّهُ مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى لَيْسَ مِنْ تَالِيَّاتِ الْمَخْلُوقِينَ فَلَا يَصِحُّ النَّفْيُ أَصْلًا وَلَا يَكُونُ الْأَعْجَازُ وَالنَّحْدِيُّ إِلَّا فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کلام اللہ معنی قدیم میں حقیقت ہے نظم مؤلف میں مجاز ہے تو کلام کی نفی اس (نظم مؤلف) سے صحیح ہوتی بایں طور پر کہ کہا جائے کہ نازل شدہ الفاظ جو معجز ہیں جو سورتوں اور آیات کی طرف تقسیم کئے گئے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے ہیں حالانکہ اجماع اس کے خلاف ہے۔ اور نیز معجز اور متحد ہی یہ (جس کے ساتھ چیلنج کیا گیا ہے) وہ حقیقتاً اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود یہ (چیلنج) متصور ہو سکتا ہے اس نظم مؤلف میں جو سورتوں کی طرف تقسیم کیا گیا ہے اس لیے کہ صفت قدیمہ کے ساتھ معارضہ کا کوئی معنی نہیں، تو ہم جواب دیں گے کہ (لفظ) کلام اللہ ایسا اسم مشترک ہے جو کلام نفسی قدیم کے درمیان اور (اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی کلام کی) اضافت کا معنی اس کا (کلام کا) اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا ہے اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیات سے مرکب ہے اور (اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی یہ ہے کہ یہ (کلام) اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، مخلوق بندوں کی تالیف میں سے نہیں ہے پس بالکل نفی کرنا صحیح نہ ہوگی اور اعجاز اور چیلنج نہیں ہوگا مگر اللہ تعالیٰ کی کلام میں۔

قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں پہلا حصہ ”فان قيل“ سے ”و الاجماع على خلافه“ تک ہے اس میں ایک اعتراض کا ذکر ہے، دوسرا حصہ ”و ايضا المعجز المتحدی به“ سے ”لمعارضة الصفة القديمة“ تک ہے اس حصہ میں بھی ایک اعتراض کا ذکر ہے، ما قبل والے اعتراض اور اس اعتراض کا حاصل ایک ہی ہے، تیسرا حصہ ”قلنا التحقیق“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں دونوں اعتراضوں کا جواب ہے۔

اعتراض نمبر (۱): ”فان قيل الخ“ ماتن نے ما قبل میں کلام اللہ (کلام نفسی) کے بارے میں بتایا ”لیس من جنس الحروف و الاصوات“ کہ کلام اللہ حروف اور اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی پر حقیقتاً ہے اور نظم مؤلف یعنی قرآن (جو کہ کلام لفظی ہے) پر مجازاً ہے اور قاعدہ ہے کہ جب لفظ کا اطلاق کسی شئی پر مجازاً کیا گیا ہو تو اس لفظ کی نفی شئی سے کرنا جائز ہوتی ہے مثلاً ”زید اسد“ کہ زید بہادری میں شیر کی طرح ہے، زید پر ”اسد“ (شیر) کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے اب اسد کی زید سے نفی کرنا جائز اور صحیح ہے چنانچہ ”زَيْدٌ لَيْسَ بِاَسَدٍ“ کہنا درست ہے، تو یہاں بھی کلام کا اطلاق نظم مؤلف یعنی کلام لفظی پر مجازاً کیا گیا ہے تو اب نفی کرنا درست ہوگا یوں کہا جائے گا کہ قرآن (جو کہ نظم مؤلف یعنی جو معجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں تقسیم کیا گیا ہے جس کو کلام لفظی کہا جاتا ہے) کلام اللہ نہیں ہے تو یہ بات اجماع کے بھی خلاف ہے کیونکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ قرآن یعنی کلام لفظی کلام اللہ ہے، جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی کے معنی میں حقیقتاً اور نظم مؤلف کے معنی میں مجازاً ہونا بھی باطل ہے۔

اعتراض نمبر (۲): ”و ايضا المعجز المتحدی به الخ“ کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی یعنی قرآن پر حقیقتاً ہے اور اسی پر اجماع ہے، مجاز کے معنی میں کہنا خلاف اجماع ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ

تعالیٰ نے اسی قرآن (جو آیات اور سورتوں کی طرف تقسیم کیا گیا ہے جس کو کلام لفظی کہا جاتا ہے) کے مثل لانے کا پوری دنیا والوں کو چیلنج کیا فرمایا ”قُلْ لِّیْنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ یَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَکُوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیْرًا“ اللہ تعالیٰ نے عرب والوں کو کلام نفسی کا معارضہ کرنے کے لیے نہیں کہا تھا کہ تم اپنے اندر اس صفت قدیرہ (کلام نفسی) کا مثل پیدا کرو، یہ تو تکلیف مالا یطاق ہے جو جائز نہیں، لہذا انکم مؤلف کے مثل لانے کا چیلنج کیا ہے چونکہ کفار کو انکم مؤلف کے کلام اللہ ہونے میں شبہ تھا کہ یہ اللہ کا کلام نہیں بلکہ رسول کا اپنا کلام ہے، تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ ”المعجز المتحدی بہ کلام اللہ حقیقتاً“ یعنی متحدی بہ (کلام لفظی) حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی۔

جواب: ”قلنا الخ“ کلام اللہ کا لفظ، کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان مشترک لفظی ہے اور مشترک لفظی کے سارے معانی حقیقت ہوتے ہیں کوئی مجاز نہیں ہوتا کیونکہ مشترک لفظی کی وضع ہر معنی کے لیے الگ الگ ہوتی ہے اور ہر معنی حقیقی ہوتا ہے، تو ثابت ہو گیا کہ جس طرح کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی پر ہیئت ہے بعینہ اسی طرح کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی یعنی قرآن پر بھی ہیئت ہے جیسا کہ اجماع سے ثابت ہے، البتہ جب کلام نفسی مراد ہوگی تو اس وقت کلام نفسی کی اضافت کلام اللہ کی طرف ”اضافۃ الصفۃ الی الموصوف“ کے قبیل سے ہوگی اس وقت کلام اللہ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی اور جب کلام لفظی مراد ہوگی تو اس وقت کلام لفظی کی اضافت کلام اللہ کی طرف ”اضافۃ المخلوق الی الخالق“ کے قبیل سے ہوگی، کلام اللہ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ کلام جو اللہ کی مخلوق ہے وہ بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے یعنی کلام لفظی جو حضور علیہ السلام پر نازل ہوا وہ بندوں کا کلام نہیں بلکہ اللہ کا کلام ہے۔

وَمَا وَفَّعَ فِی عِبَارَةِ بَعْضِ الْمَشَاطِیخِ مِنْ اَنَّهُ مَجَازٌ فَلَیْسَ مَعْنَاهُ اَنَّهُ غَیْرُ مَوْضُوْعٍ لِلنَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ بَلْ اَنَّ الْکَلَامَ فِی التَّحْقِیْقِ وَبِالذَّاتِ اِسْمٌ لِّلْمَعْنٰی الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ وَ تَسْمِیَةُ اللَّفْظِ بِهٖ وَ وَضْعُهُ لِلذِّلِکَ اِنَّمَا هُوَ بِاَعْتِبَارِ دَلَالَتِهٖ عَلٰی الْمَعْنٰی فَلَا یَزَاعُ لَهُمْ فِی الْوَضْعِ وَ التَّسْمِیَةِ۔

ترجمہ: اور وہ جو بعض مشائخ کی عبارت (کلام) میں واقع ہے کہ یہ (کلام اللہ کا اطلاق نظم مؤلف پر) مجاز ہے پس اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ یہ (کلام اللہ) نظم مؤلف کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ (معنی) یہ ہے کہ کلام ہیئت وبالذات اس معنی کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام رکھنا اس (کلام) کے ساتھ اور اس (لفظ) کو اس (کلام) کے لیے وضع کر دینا محض اس (لفظ) کی معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے۔ پس ان (مشائخ) کا (نظم مؤلف کے لیے کلام اللہ کے) وضع کیے جانے اور نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

قولہ و ما وقع فی عبارة بعض المشائخ الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدّر کا جواب ہے۔

اعتراض: ہم نے بعض مشائخ کے کلام میں دیکھا ہے کہ انہوں نے نظم مؤلف یعنی کلام لفظی کو مجاز کلام اللہ کہا ہے تو پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ کلام اللہ، کلام نفسی اور کلام لفظی کے معنی میں مشترک لفظی ہے اور دونوں (کلام نفسی و کلام لفظی) کلام اللہ کے حقیقی معانی ہیں۔

جواب: مجاز کا اشتراک لفظی کے ساتھ دونوں معنوں پر اطلاق ہوتا ہے:

(۱) لفظ کا استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہو جیسے لفظ اسد کا اطلاق رجل شجاع کے معنی میں مجاز ہے جو کہ اسد کا غیر معنی موضوع لہ ہے۔

(۲) لفظ تو کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو لیکن یہ وضع کسی علاقہ کی وجہ سے ہو، تو مشائخ نے کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی پر جو مجاز اکیا ہے وہ مجاز بالمعنی الثانی کے اعتبار سے کیا ہے کہ کلام اللہ، کلام نفسی اور نظم مؤلف یعنی کلام لفظی دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے، لفظ کلام اللہ کی وضع بھی ہر ایک کے لیے الگ الگ ہے اور کلام اللہ کا استعمال بھی ہر ایک کے اندر حقیقت ہے البتہ کلام اللہ، کلام نفسی کے لیے بالذات و بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور کلام لفظی کے لیے دال مدلول کے علاقہ کی وجہ سے (کہ کلام لفظی، کلام نفسی پر دلالت کرتی ہے) وضع کیا گیا ہے، جس طرح معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ ہوتا ہے دال مدلول کا یا سبب مسبب کا یا علت معلول وغیرہ کا اس اعتبار سے دوسرا معنی حقیقی علاقہ دال مدلول کی وجہ سے مجاز کے مشابہ ہو گیا اس لیے مشائخ نے کلام لفظی کو مجاز کلام اللہ کہہ دیا۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْمَعْنَى فِي قَوْلِ مَسَائِدِنَا كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى مَعْنَى قَدِيمٌ لَيْسَ فِي مُقَابَلَةِ اللَّفْظِ حَتَّى يُرَادَ بِهِ مَذَلُّوْلُ اللَّفْظِ وَمَقْهُومُهُ، بَلْ فِي مُقَابَلَةِ الْعَيْنِ وَالْمُرَادُ بِهِ مَا لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ وَمُرَادُهُمْ أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِلْفِظِ وَالْمَعْنَى شَامِلٌ لَهُمَا وَهُوَ قَدِيمٌ

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف چلے گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے قول میں ”کلام اللہ ایک معنی قدیم ہے“ لفظ کے مقابلے میں نہیں ہے، حتیٰ کہ اس (معنی سے) لفظ کا مدلول اور اس کا مفہوم مراد لیا جائے بلکہ (وہ معنی) عین کے مقابلے میں ہے اور مراد اس (معنی) سے وہ ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو جیسا کہ تمام صفات ہیں اور ان (محققین) کی مراد یہ ہے کہ قرآن نام ہے لفظ اور معنی کا جو ان دونوں کو شامل ہے اور قدیم ہے۔

قولہ و ذهب بعض المحققين الخ مشائخ اشاعرہ کی کلام ”کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم میں معنی کے لفظ سے بعض اصحاب کو یہ شبہ لاحق ہوا تھا کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی قدیم پر چھینا ہے اور کلام لفظی پر اس کا اطلاق مجازاً ہے۔

ایک جواب تو ماقبل میں شارح نے دیا تھا، اب یہاں سے دوسرا جواب شارح، قاضی عضد الدین یعنی صاحب مواقف کی طرف سے نقل فرما رہے ہیں کہ مشائخ کی کلام ”کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم“ میں لفظ معنی کے دو معانی

آتے ہیں:

(۱) لفظ کے مدلول و مفہوم کو معنی کہتے ہیں اس کا مقابل لفظ ہے اسی معنی کے اعتبار سے بعض اصحاب کو شبہ ہو گیا تھا کہ مشائخ کی کلام میں معنی سے مراد کلام نفسی ہے اسی پر کلام اللہ کا اطلاق ھقیقہ ہے۔ باقی کلام لفظی رہا اس پر کلام اللہ کا اطلاق مجاز کیا گیا ہے حالانکہ صاحب موافق کہتے ہیں کہ مشائخ کی کلام میں معنی سے یہ پہلا معنی مراد ہی نہیں ہے بلکہ دوسرا معنی مراد ہے جو درج ذیل ہے۔

(۲) دوسرا معنی لفظ معنی کا یہ ہے کہ جو خود بذاتہ قائم نہ ہو بلکہ کسی کے ساتھ لگ کر قائم ہو جیسا کہ تمام صفات باری تعالیٰ مثلاً، علم و قدرت وغیرہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں خود بذاتہ قائم نہیں ہیں، اس معنی کا مقابل عین ہے جو خود بذاتہ قائم ہوتا ہے۔ اب مشائخ کی کلام میں غور کیا جائے کہ یہاں معنی کا اول معنی مراد ہے یا ثانی؟ اگر پہلا معنی مراد لیتے ہیں تو پھر بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں۔ مثلاً معنی کا قدیم اور لفظ کا حادث ہونا لازم آتا ہے اور اگر دوسرا معنی مراد لیتے ہیں یعنی جو خود بذاتہ قائم نہ ہو بلکہ کسی کے ساتھ لگ کر قائم ہو تو اس وقت دوسرے معنی کے اعتبار سے معنی کی فہرست میں لفظ اور معنی دونوں داخل ہو جائیں گے اور مشائخ کے کلام کی مراد یہ ہوگی کہ لفظ اور معنی یعنی کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں قدیم ہیں اور کلام اللہ ہیں، پھر اس پر اعتراض ہوا کہ جسکا ذکر آنے والی عبارت میں ہے۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْخَبَائِلُ مِنْ قِدَمِ النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُتَرَكَّبِ الْأَجْزَاءِ فَإِنَّهُ بِكَذِبِهِمُ الْأَسْوَاحِلَةَ الْقُطْعَ بَأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ التَّلَفُّظُ بِالسِّمَنِ مِنْ بِسْمِ اللَّهِ إِلَّا بَعْدَ التَّلَفُّظِ بِالْبَاءِ بَلِ الْمَعْنَى أَنَّ اللَّفْظَ الْقَائِمَ بِالنَّفْسِ لَيْسَ مُرَكَّبٌ الْأَجْزَاءِ فِي نَفْسِهِ كَالْقَائِمِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ مِنْ غَيْرِ تَرْكِبِ الْأَجْزَاءِ وَتَقْدِمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ وَالتَّرَكُّبُ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِي التَّلَفُّظِ وَالْقُرْآنُ لَعَدَمُ مُسَاعَدَةِ الْآلَةِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمُ الْمَقْرُوءُ قَدِيمٌ وَالْقُرْآنُ حَدِيثٌ وَأَمَّا الْقَائِمُ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا تَرْكِبَ فِيهِ حَتَّىٰ أَنْ مَنْ سَمِعَ كَلَامَهُ تَعَالَى سَمِعَهُ غَيْرَ مُرَكَّبِ الْأَجْزَاءِ لَعَدَمِ اخْتِیَاجِهِ إِلَى الْآلَةِ هَذَا حَاصِلُ كَلَامِهِ۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ خباہلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جو مرکب الاجزاء ہے، اس لیے کہ اس کا محال ہونا بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ کہ سین کا تلفظ ”بسم اللہ“ میں ممکن نہیں ہے مگر باء کے تلفظ کرنے کے بعد بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ بذاتہ مرتب الاجزاء نہیں ہے جیسا کہ وہ الفاظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ بغیر ترتب اجزاء کے قائم ہیں اور بغیر بعض کے بعض پر مقدم ہونے کے قائم ہیں اور ترتب صرف تلفظ اور قرأت میں حاصل ہوتا ہے آلہ کی عدم موافقت کی وجہ سے اور یہی ان کے اس قول کا معنی ہے کہ مقررہ قدیم ہے اور قرأت حادث ہے اور بہر حال جو (الفاظ) ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں حتیٰ کہ جس نے اللہ کے کلام کو سنا اس

نے غیر مرتب الاجزاء والا کلام سنا، اس کے آلہ کے (تلفظ) کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے یہ (صاحب مواقف) کی کلام کا حاصل ہے۔

قوله لا كما زعمت الحنابلة الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے جو ماقبل میں صاحب مواقف کے ذکر کردہ جواب سے پیش آیا ہے۔

اعتراض: صاحب مواقف کی بات سے یہ ثابت ہوا کہ الفاظ (کلام لفظی) ومعنی (کلام نفسی) دونوں قدیم ہیں تو پھر آپ میں اور حنابلہ میں کیا فرق رہا ہے، وہ بھی الفاظ کو یعنی قرآن کو قدیم مانتے ہیں اور آپ حضرات بھی الفاظ (قرآن) کو قدیم مان رہے ہیں۔

جواب: ان میں اور ہم میں زمین و آسمان کا فرق ہے، وہ اس طرح کہ حنابلہ نظم مؤلف مرتب الاجزاء کو قدیم مانتے ہیں یعنی یہ قرآن جو نظم مؤلف مرتب الاجزاء والا ہے قدیم ہے حالانکہ یہ بدیہی طور پر محال ہے، اس لیے کہ مثلاً بسم اللہ کے سین کا تلفظ اس وقت تک نہیں ہو سکتا کہ جب تک باء کا تلفظ ختم نہیں ہوتا، تو سین بھی حادث اور باء بھی حادث ہے، لہذا ثابت ہوا کہ الفاظ مرتبہ اور نقوش مرتبہ جو سامنے موجود ہیں ان کو قدیم کہنا غلط ہے، یہ حنابلہ کے قول اور ان کی تردید کا ذکر تھا۔

ہماری مراد الفاظ کے قدیم ہونے سے یہ ہے کہ جو الفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب ہیں ان میں تقدم وتأخر نہیں اور نہ ہی ان میں کوئی ترتیب ہے اور نہ ہی تالیف ہے، جس طرح حافظ قرآن کے ذہن میں سارا قرآن غیر مرتب طریقے سے موجود ہے اس میں کوئی ترتیب نہیں، ہاں بوقت قرأت اس میں ترتیب ہوتی ہے کیونکہ حافظ قرآن پورے قرآن کو دفعہً واحدہً نہیں پڑھ سکتا، یکے بعد دیگرے آیات کو پڑھے گا، اس لیے کہ آلہ تلفظ یعنی زبان کو غیر مرتب الفاظ و حروف کے دفعہً واحدہً تلفظ پر قدرت نہیں ہے، ہاں البتہ دونوں میں فرق ہے جو الفاظ حافظ کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ بوقت قرأت ان میں ترتیب پائی جاتی ہے، ترتیب حدوث کو مستلزم ہے اور جو الفاظ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں نہ ہی وہ آلہ تلفظ (زبان) کا محتاج ہے، جس نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا گویا کہ اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سنا، یہ صاحب مواقف کی کلام کا حاصل ہے۔

”هذا المعنى قولهم المقر و قديم و القراءة حادثة الخ“ شارح کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو تقریر ماقبل میں کی ہے کہ الفاظ کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ بھی ہے اور ہمارے ساتھ بھی۔ اول میں ترتیب نہیں اس وجہ سے وہ قدیم ہے اور ثانی میں ترتیب ہے، اس وجہ سے وہ حادث ہے، تو عبارت میں مقررہ سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں وہ قدیم ہیں اور قرأت سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ہماری زبانوں کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں۔

وَهُوَ جَبَلٌ لِّمَنْ يَتَعَقَّلُ لَفْظًا قَائِمًا بِالنَّفْسِ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ مِنَ الْحُرُوفِ الْمُنطَوِّقَةِ أَوِ الْمُخَيَّلَةِ الْمَشْرُوطِ

وَجُودُ بَعْضِهَا بِعَلَمِ الْبَعْضِ وَلَا مِنَ الْأَشْكَالِ الْمُتَرَكِّبَةِ الدَّلَالَةُ عَلَيْهِ وَنَحْنُ لَا نَتَعَقَّلُ مِنْ قِيَامِ الْكَلَامِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ إِلَّا كَوْنُ صُورِ الْحُرُوفِ مَخْزُونَةً مُرْتَسِمَةً فِي خِيَالِهِ بِحَيْثُ إِذَا التَّفَتَّ إِلَيْهَا كَانَتْ كَلَامًا مُؤَلَّفًا مِنَ الْفَافِظِ مُتَخَيَّلَةً أَوْ نَقُوشٍ مُتَرَكِّبَةٍ وَإِذَا تَلَفَّظَتْ كَانَتْ كَلَامًا مَسْمُوعًا۔

ترجمہ: اور یہ (صاحب مواقف کی مذکورہ تقریر) عمدہ ہے اس شخص کے لیے جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہے اس حال میں کہ وہ حروف منطوقہ (تلفظ کیے جانے والے حروف) یا ایسے حروف تخیلہ کہ جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ہی ایسے مرتب الاشکال نقوش سے منقول ہیں جو اس لفظ پر دال ہیں اور ہم نہیں سمجھتے حافظ قرآن کے نفس کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا (اس کے) خزانہ خیال میں اس طرح جمع اور مرتب ہونا اس حیثیت سے کہ جب ان (صورتوں) کی طرف التفات کرے تو وہ ایسا کلام ہو جائے جو الفاظ تخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہو اور جب وہ تلفظ کرے تو سنا جانے والا کلام ہو۔

قولہ و هو جید لمن يتعقل الخ یہاں سے شارح کی طرف سے صاحب مواقف کی مذکورہ کلام پر طعن ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ صاحب مواقف کی مذکورہ کلام تو بہت عمدہ ہے اس شخص کے لئے جو اس بات کو سمجھ سکے کہ الفاظ کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہے مگر اس میں ترتیب نہیں اور جو ہم حروف منطوقہ میں اور اشکال منقوشہ مرتبہ میں ترتیب دیکھتے ہیں جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ایسے ہی حروف تخیلہ جیسی ترتیب بھی نہیں ان الفاظ میں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں یہ تحقیق تو بڑی عمدہ ہے کہ جس سے بہت سارے اشکالات کا سد باب تو ہو جائے گا مگر سمجھ نہیں آئی جب ہمارے سامنے یہ بات کہی جاتی ہے کہ کلام حافظ کے ساتھ قائم ہے تو اس کے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں کہ وہ الفاظ ایسے ہیں جو خزانہ خیال میں جمع ہیں جب حافظ قرآن قوت خیالی کی طرف توجہ کرتا ہے تو وہ الفاظ و حروف (الفاظ تخیلہ) اور مرتب نقوش کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، جب وہ بولتا ہے تو وہ الفاظ سنے جاتے ہیں۔ بہر حال جواب تو بہت عمدہ ہے کیونکہ اس سے بلا تکلف قواعد شرع کی موافقت ہو جاتی ہے، لیکن کیا کریں بات غیر معقول ہے کہ الفاظ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوں مگر ان میں ترتیب نہ ہو، تقدم و تاخر نہ ہو اور تلفظ کئے جانے والے حروف سے اور الفاظ و حروف پر دلالت کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو اس کو سوچنا عقل سے باہر ہے کیونکہ اگر ترتیب نہ ہو تو پھر لمع ملع میں کوئی فرق نہ رہے گا۔

وَالْتَّكْوِينُ وَهُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ بِالْفِعْلِ وَالْخَلْقِ وَالْتَّخْلِيقِ وَالْإِبْجَادِ وَالْأَحْدَاثِ وَالْإِخْرَاجَ وَنَحْوَ ذَلِكَ وَيُفَسَّرُ بِإِخْرَاجِ الْمَعْلُومِ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ صِفَةً لِلَّهِ تَعَالَى لِأَطْبَاقِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ عَلَى أَنَّهُ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ مُكَوِّنٌ لَهُ، وَامْتِنَاعُ إِطْلَاقِ الْأَسْمِ مُشْتَقٌّ عَلَى الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ مَا خَذَ الْأَشْفَاقَ وَصِفًا لَهُ، فَلَا يَمَّا بِهِ

ترجمہ: اور تکوین اور یہ وہ معنی ہے کہ جس کو فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اور اسکی مثل سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور (اسکی) تفسیر کی جاتی ہے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ساتھ (وہ تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کے اثبات پر متفق ہو جانے کی وجہ سے (کہ اللہ تعالیٰ) عالم کا خالق (اور) اسکا مکون ہے اور اسم مشتق کا اطلاق ممتنع ہو جانے کی وجہ سے بغیر اسکے کہ ماخذ اشتقاق اسکی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

قولہ والتکوین وهو المعنى الذى الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”من العدم الى الوجود“ تک ہے اور دوسرا حصہ ”صفة لله تعالى“ سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: ”و التکوین الخ“ ماتن آٹھویں صفت کو بیان فرما رہے ہیں چونکہ ماتن ماتریدہ میں سے ہیں ان کے ہاں صفات حقیقیہ آٹھ ہیں جبکہ اشاعرہ کے ہاں سات صفات ہیں جن کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے، اشاعرہ تکوین کو امراضانی و اعتباری قرار دیتے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ تکوین کو فعل تخلیق، خلق، ایجاد، احداث، اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور تکوین کا معنی یہ ہے کہ جس کے ذریعے سے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالا جائے۔

دوسرا حصہ: ”صفة لله تعالى الخ“ یہاں سے تکوین کے وجود و ثبوت پر دلیل پیش کرنا ہے، وہ دلیل یہ ہے کہ عقل و نقل کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کے خالق و مکون ہیں اور قاعدہ ہے کہ اسم مشتق کا اطلاق شی پر بغیر اسکے ماخذ اشتقاق کے ممتنع و محال ہے، لہذا جب عقل و نقل سے اللہ تعالیٰ کا خالق و مکون (اسم مشتق) ہونا ثابت ہے تو عقل و تکوین (ماخذ اشتقاق) بھی اس اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی اور صفت ہوگی اور جو صفت کسی موصوف کیساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہوتی ہے، لہذا تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت حقیقی ہے۔

اَرَكِيَّةٌ بِوُجُوهِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى لِمَا مَرَّ الْثَلَاثُ أَنَّهُ وَصَفَ ذَاتَهُ فِي كَلَامِهِ الْأَوَّلِيِّ بِأَنَّهُ الْخَالِقُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَوَّلِ خَالِقًا لَزِمَ الْكَذِبُ أَوْ الْعُدُولُ إِلَى الْمَجَازِ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ أَيْ الْخَالِقُ فِيمَا يَسْتَقْبِلُ أَوْ الْقَادِرُ عَلَى الْخَلْقِ مِنْ غَيْرِ تَعَزُّرُ الْحَقِيقَةِ عَلَى أَنَّهُ لَوْ جَازَ إِطْلَاقُ الْخَالِقِ عَلَيْهِ بِمَعْنَى الْقَادِرِ عَلَى الْخَلْقِ لَجَازَ إِطْلَاقُ كُلِّ مَا يَقْدِرُ هُوَ عَلَيْهِ مِنَ الْأَعْرَاضِ عَلَيْهِ الثَّلَاثُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ حَادِثًا فَمَا يَتَكَوَّنُ الْآخِرُ فَيَلْزَمُ التَّسْلُسُ وَهُوَ مُحَالٌ وَيَلْزَمُ مِنْهُ اسْتِحَالَةُ تَكْوِينِ الْعَالَمِ مَعَ أَنَّهُ مُشَاهِدٌ وَأَمَّا بَلْوَنُهُ فَيَسْتَعْنَى الْحَادِثُ عَنِ الْمُحْدِثِ وَالْأَحْدَاثِ وَفِيهِ تَعْوِيلُ الصَّانِعِ الرَّابِعِ أَنَّهُ لَوْ حَدَثَ لَحَدَثَ أَمَّا فِي ذَاتِهِ فَيَصِيرُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ أَوْ فِي غَيْرِهِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَبُو الْهَدَيْلِ مِنْ أَنَّ تَكْوِينَ كُلِّ جِسْمٍ قَائِمٌ بِهِ فَيَكُونُ كُلُّ جِسْمٍ خَالِقًا وَمُكَوِّنًا لِنَفْسِهِ وَلَا خِفَاءَ فِي اسْتِحَالَتِهِ۔

ترجمہ: (وہ صفت تکوین) ازلی ہے چند وجوہ سے، اول یہ ہے کہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ممتنع ہے اس

دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے۔ دوم یہ ہے کہ اس (اللہ) نے اپنے کلام ازلی میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف کیا ہے پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو (تو اللہ تعالیٰ کا) کاذب ہونا لازم آئے گا یا مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا اور لازم باطل ہے یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق (کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا) بغیر حقیقت کے معذور ہونے کے۔

علاوہ ازیں اگر خالق کا اطلاق اس (اللہ تعالیٰ) پر جائز ہو، قادر علی الخلق کے معنی کے اعتبار سے تو البتہ جائز ہوگا اس پر اعراض میں سے ہر اس عرض کا اطلاق جس پر وہ قادر ہے۔ سوم یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو یا تو (وہ تکوین) دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگی تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے تکوین عالم کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے (حادث ہوگا) پس حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس میں صانع کا بے کار ہونا (لازم آتا) ہے، چہارم یہ ہے کہ اگر (وہ تکوین) حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو ذات باری تعالیٰ کی ذات میں ہوگا (ایسی صورت میں وہ اللہ تعالیٰ) محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں (حادث ہوگا) جیسا کہ اسکی جانب ابو الہذیل گئے ہیں کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے تو ہر جسم اپنی ذات کے لیے خالق اور مکون ہو جائے گا اور اسکے محال ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں۔

قولہ ازلیہ بوجہ الاول الخ ماتن نے فرمایا کی صفت تکوین ازلی ہے، شارح نے اسکا ازلی ہونا چار وجوہ سے ثابت کیا ہے۔

(۱) اگر تکوین حادث ہو تو پھر اس صورت میں حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا تکوین کا حادث ہونا باطل لہذا ازلی ہونا ثابت ہو گیا اور یہی ہمارا مدعی ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے، خالق اور مکون دونوں متحد ہیں تو ازل ہی سے صفت تکوین و خلق کا ہونا ضروری ہے، اگر تکوین کو حادث مانا گیا تو پھر اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال اور باطل ہے۔ اور اگر کوئی اس دلیل کا یہ جواب دے (جیسا کہ امام غزالی نے جواب دیا ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں اپنے آپ کو مجازاً خالق فرمایا ہے اور خالق کا معنی خالق فی المستقبل ہے یا آئندہ خالق ہوگا پھر قادر علی الخلق کے معنی میں ہے یعنی ازل میں باری تعالیٰ کو خلق پر قدرت تھی اگرچہ بالفعل خلق نہیں کیا تھا۔ (جیسا کہ صاحب جمع الجوامع نے کہا ہے) تو شارح اشاعرہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دونوں خالق کے مجازی معنی ہیں اور یہ تو معنی حقیقی (کہ خلق صفت ازلیہ ہے) کے معذور ہوئے بغیر مجاز کی طرف رجوع کرنا ہے جو کہ باطل ہے اسی طرح اگر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو (کہ وہ ہر چیز کے پیدا کرنے میں قادر ہوگا) جیسا کہ صاحب جمع الجوامع نے کہا ہے تو پھر تمام اعراض سے مشتق اسماء کے معنی میں بھی جائز ہونا چاہیے، مثلاً قادر علی البیاض، قادر علی السواد، قادر علی الاحمر ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو ابیض واسود و احمر کہنا جائز ہونا چاہیے حالانکہ بالاتفاق ان اسماء کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر باطل ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ امام

غزائی اور صاحب جمع الجمع کا جواب درست نہیں۔

(۳) اگر تکوین حادث ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں (۱) تکوین کا وجود دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگا یا تکوین کا وجود خود بخود ہوگا، پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے، لہذا تکوین کا وجود دوسری تکوین کی وجہ سے ہونا باطل ہے، نیز اس صورت میں عالم کے وجود کا محال ہونا لازم آئے گا، حالانکہ وہ مشاہد اور موجود ہے کیونکہ عالم کا وجود کونیات غیر متناہیہ پر موقوف ہوگا اور کونیات کا غیر متناہیہ ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے، جو محال پر موقوف ہو وہ بھی محال ہوتا ہے، لہذا عالم کا وجود محال ہوگا، (۲) دوسری صورت میں حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی اور بے نیاز ہونا اور صانع کا بے کار ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب ایک چیز کا بغیر محدث و صانع کے موجود ہونا ممکن ہوگا، اسی طرح تمام جہان کا بغیر صانع کے حادث اور موجود ہونا ممکن ہوگا، تو پھر صانع کی کوئی حاجت و ضرورت نہ رہے گی اور یہ باطل ہے، جب دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو تکوین کا حادث ہونا باطل ہو گیا، ازلی ہونا ثابت ہو گیا۔ یہی ہمارا مدعی ہے۔

(۴) اگر تکوین حادث ہو تو پھر اسکی دو صورتیں ہیں، (۱) تکوین یا تو ذات باری تعالیٰ میں حادث ہوگی، اس صورت میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو ذات باری تعالیٰ کے حدوث کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے، یا ذات باری تعالیٰ کے علاوہ میں حادث ہوگی، جیسا کہ معتزلہ میں سے ابو الہذیل کا مذہب ہے کہ تکوین ہر جسم کے ساتھ قائم ہے، تو اس صورت میں ہر جسم کا خود اپنا خالق و مکون ہونا لازم آئے گا کیونکہ تکوین جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہی خالق و مکون ہوتا ہے اور ہر جسم کا اپنا خالق و مکون ہونا باطل ہے، جو باطل کو مستلزم وہ خود باطل، لہذا صفت تکوین کا اللہ تعالیٰ کے علاوہ میں پایا جانا باطل، جب دونوں شقیں باطل ہو گئیں تو صفت تکوین کا حادث ہونا باطل ہوا، ازلی ہونا ثابت ہو گیا۔

وَمَبْنٰی ہٰذِہِ الْاَدِلَّةُ عَلٰی اَنَّ التَّکْوِیْنَ صِفَةٌ حَقِیْقَیَّةٌ کَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْمُحَقِّقُوْنَ مِنَ الْمُتَکَلِّمِیْنَ عَلٰی اَنَّهُ مِنَ الْاَضَافَاتِ وَالْاَعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِیَّةِ مِثْلُ کَوْنِ الصَّانِعِ تَعَالٰی وَتَقَدَّسَ قَبْلَ کُلِّ شَیْءٍ وَمَعَهُ وَبَعْدَهُ وَمَذْکُوْرًا بِالْمُسْتَوْنَا وَمَعْبُوْدًا وَمُحِیًّا وَمُحْیًیًا وَنَحْوَ ذٰلِکَ وَالْحَاصِلُ فِی الْاَزْلِ هُوَ مَبْدَاُ التَّخْلِیْقِ وَ التَّرْزِیْقِ وَالْاِمَاتَةِ وَالْاَحْیَاءِ وَغَیْرِ ذٰلِکَ وَلَا دَلِیْلَ عَلٰی کَوْنِہِ صِفَةً اُخْرٰی سِوٰی الْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ وَاِنْ کَانَتْ نِسْبَتُہَا اِلٰی وُجُوْدِ الْمُکُوْنِ وَعَلَمِہِ عَلٰی السَّوَاءِ لٰکِنْ مَعَ اِنْضِمَامِ الْاِرَادَةِ یَتَخَصَّصُ اَحَدُ الْجَانِبَیْنِ۔

ترجمہ: اور ان (مذکورہ) دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین صفت حقیقی ہے جیسا کہ علم اور قدرت۔ اور متکلمین میں سے اس بات پر ہیں کہ وہ (تکوین) اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ و تقدس کا ہر

چیز سے پہلے اور ہر چیز کے ساتھ اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معیت اور محی ہونا اور اسکی مثل اور حاصل ازل میں وہ تخلیق، تریق، امات، احیاء وغیرہ کا مبداء ہے، اس (تکوین) کے قدرت اور ارادے کے علاوہ دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ قدرت اگرچہ اسکی نسبت ملکون کے وجود اور اس کے عدم کی طرف برابر ہے لیکن ارادے کے ملنے کے ساتھ دونوں جانبوں (وجود اور عدم) میں سے ایک جانب خاص ہو جاتی ہے۔

قوله و مبنی هذه الادلة سے و نحو ذلك الخ تک اس عبارت میں شارح کا مقصد اشاعرہ کے مذہب کو ترجیح دینا ہے اور مذکورہ چاروں دلیلوں کو رد کرنا ہے جو تکوین کے ازلی ہونے پر بیان کی گئی ہیں وہ تب درست ہو سکتی ہیں کہ جب تکوین بھی علم و قدرت کی طرح مستقل صفت مان لی جائے حالانکہ محققین اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ صفت تکوین کوئی حقیقی اور علیحدہ مستقل صفت نہیں ہے جس طرح علم و قدرت وغیرہ مستقل حقیقی صفات ہیں بلکہ تکوین امر اضافی اور امر اعتباری ہے۔ (اضافت متکلمین کے ہاں وہ امر مہوم ہے کہ جس کو کسی دوسری شئی کی نسبت سے سمجھا جائے اور اعتبارات عقلیہ ان امور کو کہا جاتا ہے کہ جن کا وجود خارج میں نہ ہو اور نہ ہی اعتبار کرنے والوں کے ذہن میں ان کا قیام ہو) بہر حال تکوین اعتبار عقلی اور اضافی شئی ہے جس طرح قلبیت و معیت و بعدیت اضافی امور میں سے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا اور ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا، بایں معنی اضافی و اعتباری اوصاف ہیں کہ قلبیت و معیت و بعدیت دوسری شئی کے بغیر متصور نہیں ہو سکتیں۔ (۲) اسی طرح باری تعالیٰ کا مذکور بالسنن ہونا بھی امر اضافی ہے، اس لیے کہ مذکور تب ہوگا جب السنہ موجود ہوں۔ (۳) اسی طرح معبود ہونا، مارنا، زندہ کرنا بھی امور اضافی ہیں کیونکہ ان کا معنی بغیر عابد کے اور جس کو مارا جائے اور زندہ کیا جائے کے بغیر معبود، محی اور معیت کا وجود متصور نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ معبود اسی کو کہتے ہیں کہ جس کا کوئی عابد ہو اور جس کا کوئی عابد نہ ہو تو وہ معبود کیسے ہوگا، اسی طرح جب کوئی چیز لائق امات و احیاء ہوگی تو اسی وقت محی اور معیت بھی ہوگا۔ بہر حال یہ سب یعنی قلبیت، بعدیت، معیت، السنہ، عابد وغیرہ (جو کہ امور اضافی ہیں) حادث ہیں، ان کے حدوث سے ذات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم نہیں آتا، اسی طرح تکوین بھی امر اضافی ہے، اسکے حادث ہونے سے بھی کوئی محال یعنی ملکون (ذات باری تعالیٰ) کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

”والحاصل فی الازل هو مبدأ التخلیق الخ“ شارح فرماتے ہیں کہ ازلی وہ چیز ہے جو امور اضافیہ (تخلیق، تریق، امات، تصویر وغیرہ) کا مبداء اور علت بنے اور مذکورہ اوصاف کا مبداء اور علت صرف قدرت اور ارادہ ہے، اس کے علاوہ کوئی صفت نہیں ہے اور قدرت کا تعلق شئی کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے یعنی قادر کو اس بات پر قدرت ہوتی ہے کہ وہ مقدور کو وجود میں لائے یا نہ لائے، مگر جب اس قدرت کے ساتھ ارادے کا انضمام ہو جاتا ہے تو پھر شئی کی دونوں جانبوں (وجود و عدم) میں سے ایک جانب کو ترجیح مل جاتی ہے، تکوین ارادہ اور قدرت کے تعلق سے

وجود میں آتی ہے، لہذا تکوین ارادہ و قدرت کے علاوہ کوئی مستقل صفت نہیں ہے، بلکہ امراضانی ہے جو کبھی تریزین کی شکل میں، کبھی احیاء، کبھی امات وغیرہ کی شکل میں ہوتی ہے، ارادہ و قدرت ہی مبداء تکوین ہے۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُونَ بِحُدُوثِ التَّكْوِينِ بِأَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ بِلُحْظٍ الْمَكُونُ كَالضَّرْبِ بِدُونِ الْمَضْرُوبِ فَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَزِمَ قَدَمُ الْمَكُونَاتِ وَهُوَ مُحَالٌ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَهُوَ أَيْ التَّكْوِينُ تَكْوِينُهُ لِلْعَالَمِ وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ لَا فِي الْأَزَلِ بَلْ لَوْفَتْ وَجُودِهِ عَلَى حَسَبِ عِلْمِهِ وَإِرَادَتِهِ فَالتَّكْوِينُ بَاقٍ أَزَلًا وَابَدًا وَالْمَكُونُ حَدَثٌ بِحُدُوثِ التَّعَلُّقِ كَمَا فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ الَّتِي لَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِهَا قَدَمٌ مُتَعَلِّقَاتُهَا لِكُونِ تَعَلُّقَاتِهَا حَادِثَةً۔

ترجمہ: اور جب تکوین کے حدوث کے قائلین نے یوں استدلال کیا ہے کہ تکوین کا تصور مکون کے بغیر نہیں ہو سکتا جیسا کہ ضرب کا (تصور) بغیر مضروب کے (نہیں ہو سکتا) پس اگر وہ (تکوین) قدیم ہو تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ مصنف نے جواب کی طرف اپنے (آنے والے) قول سے اشارہ کیا اور وہ یعنی تکوین بنانا ہے اس (اللہ تعالیٰ) کا عالم کو اور اس کے اجزاء میں سے ہر جزء کو نہ کہ ازل میں بلکہ اس کے وجود کے وقت میں اپنے علم اور ارادے کے مطابق۔ پس تکوین باقی ہے ازل اور ابد میں اور مکون حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے جیسا کہ علم و قدرت اور ان دونوں کے علاوہ صفات قدیمہ میں ہے وہ صفات قدیمہ کہ ان کے قدیم ہونے سے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ان کے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔

قولہ و لما استدلل القائلون الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”و هو محال“ تک ہے، اس حصے میں شارح نے اشاعرہ کی طرف سے تکوین کے حدوث پر دلیل پیش کی ہے، دوسرا حصہ ”اشار الى الجواب بقوله“ سے آخر تک ہے، اس حصے میں ماتن نے اشاعرہ کی مذکورہ دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اور شارح نے اسکی وضاحت فرمائی ہے۔

پہلا حصہ: (دلیل اشاعرہ) اشاعرہ نے تکوین کے حدوث پر استدلال کیا ہے کہ جس طرح مضروب کے بغیر ضرب کا تصور نہیں ہو سکتا اسی طرح مکون کا تصور بھی بغیر تکوین کے نہیں ہو سکتا، اب اگر تکوین ازلی اور قدیم ہو تو اس صورت میں مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ بالاتفاق مکونات حادث ہیں، لہذا تکوین بھی حادث ہے۔

دوسرا حصہ: ”اشار الى الجواب الخ“ ماتن نے اشاعرہ کی دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین ازلی اور قدیم ہے، البتہ اسکا تعلق مکونات و مخلوقات کے ساتھ حادث ہے تو تعلق کا حدوث مکونات و مخلوقات کے حدوث کو مستلزم ہے، لیکن تکوین کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے، جس طرح علم و قدرت ہے کہ ان کے تعلقات کا حدوث معلومات و مقدرات کے حدوث کو مستلزم ہے لیکن علم و قدرت کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے بلکہ علم و قدرت ازلی و

قدیم ہیں۔ لیکن ماتن کی عبارت مذکورہ واضح طور پر جواب پر دلالت نہیں کر رہی ہے اس لیے شارح نے اسکو جواب نہیں کہا بلکہ جواب مذکور کی طرف اشارہ قرار دیا ہے۔

نیز ماتن نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ عالم کا صانع و مکون ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم کے ہر ہر جزء کے بھی صانع اور مکون ہیں، ماتن کی یہ عبارت ”و لکل جزء من اجزائه الخ“ فلاسفہ پر رد ہے، جنہوں نے عالم کے بعض اجزاء (ہیولی اور صورت جسمیہ اور عقول عشرہ وغیرہ) کو مصنوعات و مکونات میں شمار نہیں کیا بلکہ ان کو قدیم مانا ہے، ماتن نے ان پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ کائنات کا ہر ہر جزء مکون و مخلوق ہے اور حادث ہے نہ کہ قدیم، یہ ماتن کے کلام کا حاصل ہے جس میں جواب کے دو پہلو ہیں اول پہلو تو یہی ہے جو ذکر کیا گیا، یعنی مکونات حادث ہیں اور تکوین قدیم ہے، اور ان دونوں کا تعلق بھی حادث ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ تکوین قدیم اور اس کا تعلق بھی قدیم ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں چیز معرض وجود میں لانی ہے، لہذا تکوین کا تعلق مکونات سے قدیم ہوا پھر بھی تکوین کو قدیم اور مکون کو حادث کہا جائے گا کیونکہ مکونات کے اوقات حادث ہیں، لیکن شارح نے متن کے بعد ”فالتکوین باق ازلًا و ابدًا الخ“ کہہ کر جواب کے اول پہلو کی تعیین فرمادی۔

وَلِهَذَا تَحْقِيقُ مَا يُقَالُ إِنَّ وُجُودَ الْعَالَمِ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ لَزِمَ تَعَطُّلُ الصَّانِعِ وَاسْتِغْنَاءُ الْحَوَادِثِ عَنِ الْمَوْجِدِ وَهُوَ مَحَالٌ وَإِنْ تَعَلَّقَ فَأَمَّا أَنْ يَسْتَلْزِمَ ذَلِكَ قَدَمَ مَا يَتَعَلَّقُ وَجُودُهُ بِهِ فَيَلْزِمُ قَدَمَ الْعَالَمِ وَهُوَ بَاطِلٌ أَوْ لَا فَلْيَكُنِ التَّكْوِينُ أَيْضًا قَدِيمًا مَعَ خُلُوتِ الْمُكُونِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ وَ مَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الْقَوْلَ يَتَعَلَّقُ وَجُودَ الْمُكُونِ بِالتَّكْوِينِ قَوْلٌ يَحْلُوهُ إِذِ الْقَدِيمُ مَا لَا يَتَعَلَّقُ وَجُودُهُ بِالْفَعْلِ وَالْحَادِثُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ هَذَا مَعْنَى الْقَدِيمِ وَالْحَادِثِ بِالذَّاتِ عَلَى مَا تَقُولُ بِهِ الْفَلَّاسِفَةُ وَأَمَّا عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ فَالْحَادِثُ مَا لَوْ جُودِهِ بِدَايَةً أَيْ يَكُونُ مَسْبُوقًا بِالْعَدَمِ وَالْقَدِيمُ بِخِلَافِهِ وَ مُجَرَّدُ تَعَلُّقِ وَجُودِهِ بِالْفَعْلِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْحُلُوتَ بِهَذَا الْمَعْنَى لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ مُحْتَاجًا إِلَى الْفَعْلِ صَادِرًا عَنْهُ دَالِمًا بِنَوَامِهِ كَمَا ذَهَبَ بِهِ الْفَلَّاسِفَةُ فِيمَا ادَّعَوْا قَدَمَهُ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ كَالْهَيْئُولَى مَثَلًا۔

ترجمہ: اور یہ اس (جواب کی) تحقیق ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اور اسکی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق نہ رکھے تو صانع کا بے کار ہونا اور حوادث کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور اگر تعلق رکھے تو پھر (یہ تعلق) مستلزم ہوگا اس چیز کے قدیم ہونے کو کہ جس کا وجود اس (اللہ تعالیٰ) سے تعلق رکھتا پس عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا نہیں (مستلزم ہوگا) پس تکوین بھی قدیم ہوگی اس مکون کے حادث ہونے کے ساتھ جو اس (تکوین) کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اور جو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ مکون کے وجود کے تعلق

کا قائل ہونا یہ اس (مکون) کے حدوث کا قائل ہونا ہے اس لیے کہ قدیم وہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کیساتھ نہ ہو اور حادث وہ ہے کہ جس کا تعلق اس (غیر) کے ساتھ ہو۔ پس اس میں نظر ہے اس لیے کہ یہ قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے اس طریقے پر جس کے بارے میں فلاسفہ کہتے ہیں۔ اور بہر حال متکلمین کے ہاں حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی وہ مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے خلاف ہے اور محض اس (مکون) کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کی طرف محتاج ہو اس سے صادر ہو، اس (غیر) کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ اس کی طرف فلاسفہ چلے گئے ہیں ان ممکنات کے سلسلے میں کہ جن کے قدیم ہونے کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے، جیسے ہیولی ہے مثلاً۔

قولہ و هذا تحقیق ما یقال الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ ”و هذا تحقیق“ سے ”وما یقال“ تک ہے، اس حصہ میں امام نور الدین بخاریؒ (جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں) نے محققین اشاعرہ کے ذکر کردہ استدلال کا معارضہ کرتے ہوئے نکوین کے قدیم ہونے پر استدلال پیش کیا ہے۔ دوسرا حصہ ”وما یقال“ سے ”ففیہ نظر“ تک ہے، اس حصہ میں صاحب کفایہ نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا ہے کہ اے اشاعرہ کہ تمہارا استدلال تمہارے خلاف ہی پڑ رہا ہے، تیسرا حصہ ”ففیہ نظر“ سے آخر تک ہے، اس حصہ میں شارحؒ نے صاحب کفایہ کے ذکر کردہ جواب کو رد کیا ہے۔

پہلا حصہ: ”و هذا تحقیق ما یقال الخ“ امام نور الدین بخاریؒ نے اشاعرہ کے ذکر کردہ استدلال کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ عالم کے وجود میں تین احتمال ہیں، پہلے دو احتمال باطل ہیں، تیسرا ثابت اور متعین ہے۔ فرماتے ہیں کہ وجود عالم کا تعلق ذات باری تعالیٰ اور اسکی صفات قدیمہ میں سے کسی صفت قدیمہ کے ساتھ نہ ہو یہ احتمال باطل ہے اس لیے کہ اس صورت میں ذات باری تعالیٰ کا بے کار ہونا اور عالم کے وجود کا موجد و محدث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، لہذا وجود عالم کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اور صفات قدیمہ میں سے کسی صفت قدیمہ کے ساتھ ضرور ہوگا، اب دو احتمال ہیں، یا تو صفات قدیمہ کے ساتھ تعلق وجود عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا یا نہیں، اول احتمال باطل ہے، اس لیے کہ وجود عالم کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے، لہذا دوسرا احتمال ثابت ہو گیا کہ صفت قدیمہ کے ساتھ وجود عالم کا تعلق اس (عالم) کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ اسی طرح نکوین ہے جو صفت ازلیہ اور قدیم ہے مکون کے ساتھ تعلق ہونے کی بناء پر مکون کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے، لہذا مکون و مخلوق کا حادث ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسرا حصہ: ”وما یقال الخ“ صاحب کفایہؒ نے کہا کہ اے اشاعرہ! تم نے کہا ہے کہ بغیر مضروب کے ضرب کا تصور نہیں ہو سکتا، اسی طرح بغیر مکون کے نکوین کا تصور نہیں ہو سکتا، اگر نکوین ازلی ہو تو پھر مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا تو دیکھئے تم نے اپنے اس استدلال میں مکون کا تعلق نکوین کے ساتھ مان لیا اور قاعدہ ہے کہ جس کے وجود کا غیر کے ساتھ تعلق ہو تو وہ حادث

ہوتا ہے، تو مکون کا حادث ہونا ثابت ہو گیا نہ کہ مکون کا قدیم ہونا ثابت ہوا، تو آپ کا استدلال خود آپ کے خلاف جارہا ہے۔

تیسرا حصہ: ”ففيه نظر الخ“ اس حصے میں شارح علامہ تفتازانی نے صاحب کفایہ کے جواب کو رد کیا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ آپ نے حادث کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو تو وہ حادث ہوتا ہے، یہ تو حادث بالذات ہے اور یہ فلاسفہ کے ہاں ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ حادث بالذات وہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو، جبکہ متکلمین کے ہاں حادث کی تعریف یہ ہے کہ جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو۔ نیز کسی چیز کے وجود کا غیر کے ساتھ تعلق ہونا اس کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں جیسا کہ بعض ممکنات، مثلاً ہیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ اسکے وجود کا تعلق واجب ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہے اس سے بالا ایجاب یعنی بلا ارادہ و اختیار صادر ہے اس لحاظ سے وہ حادث بالذات ہے مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کی وجہ سے قدیم بالزمان ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ جواب تو آپ کا عمدہ ہے مگر کیا کریں یہ تو مخالفین کی اصطلاح کے مطابق ہے اس لئے آپ کا جواب درست نہیں۔

نَعَمْ إِذَا اثْبَتْنَا صُدُورَ الْعَالَمِ عَنِ الصَّائِعِ بِالْإِخْتِيَارِ ذُوْنَ الْإِيجَابِ بِدَلِيلٍ لَا يُعَوِّقُ عَلَى خُلُوثِ الْعَالَمِ كَانَ الْقَوْلُ بِتَعَلُّقِ وُجُودِهِ بِتَكْوِينِ اللَّهِ تَعَالَى قَوْلًا بِخُلُوثِهِ۔

ترجمہ: جی ہاں! جب ہم ثابت کر دیں کہ عالم کا صدور صانع سے بالاختیار ہے، نہ کہ بالایجاب ایسی دلیل کے ساتھ جو حدوث عالم کے ثبوت پر موقوف نہیں ہوگا، قائل ہونا مکون کے وجود کے تعلق کا اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ قائل ہونا ہے اس کے حدوث کا۔

قولہ: نعم اذا اثبتنا الخ شارح اس عبارت میں یہ فرما رہے ہیں کہ ماقبل میں صاحب کفایہ کے ذکر کردہ جواب میں کچھ کمزوری ہے، اگر اس میں کچھ تصرف کر لیا جائے تو جواب درست ہو سکتا ہے، وہ تصرف یہ ہے کہ اگر مکون یعنی عالم کا صانع مختار کا مصنوع ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے کہ جو وجود عالم کے حدوث پر موقوف نہ ہو، تا کہ دور لازم نہ آئے (کہ حدوث عالم موقوف ہے صانع کے قادر و مختار ہونے پر اور قادر و مختار ہونا موقوف ہے حدوث عالم پر، یہی دور ہے جو کہ محال ہے) تو ایسی صورت میں مکون کا تکوین کے ساتھ تعلق یقیناً مکون کے حادث ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ (مکون) فاعل مختار کا مصنوع ہے اور فاعل مختار کا مصنوع حادث (بمعنی مسبوق بالعدم) ہوتا ہے کیونکہ فاعل اس مصنوع کے ایجاد و تکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا یا اس کے عدم کی حالت میں کرے گا، پہلی صورت تحصیل حاصل کے لازم آنے کی وجہ سے محال ہے تو لا محالہ اس کے ایجاد کا ارادہ اس کی عدم کی حالت میں ہوگا اور جو چیز مسبوق بالعدم ہو وہ حادث ہوتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ مکون یعنی عالم کا حادث ہونا

صانع مختار سے ثابت کیا جاتا ہے بایں معنی کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو پھر اس کا صانع مختار نہ ہوتا مگر اس کا صانع مختار ہے تو معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔

وَمِنْ هَٰهُنَا يَقَالُ إِنَّ التَّصَوُّرَ عَلَى كُلِّ جُزْءٍ مِنَ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ إِشَارَةٌ إِلَى الرَّبِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ قَدَمَ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ كَالْهَيُولَىٰ وَالْأَفْهَمُ إِنَّمَا يَقُولُونَ بِقَدَمِهَا بِمَعْنَىٰ عِلْمِ الْمُسَبُّوقَةِ بِالْعِلْمِ لَا بِمَعْنَىٰ عِلْمِ تَكْوِينِهِ بِالْفِعْلِ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے (حادث سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو اور قدیم وہ ہے جو اس کے خلاف ہو) کہا جاتا ہے کہ (مصنف کا) عالم کے اجزاء میں سے ہر جزء کی تصریح کرنا اشارہ ہے ان لوگوں کی تردید کی طرف جو گمان کرتے ہیں کہ بعض اجزاء قدیم ہیں جیسا کہ ہیولی۔ ورنہ وہ قائل ہیں اس (ہیولی) کے قدیم ہونے کے، مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنی میں۔ نہ کہ ملکون بالغیر نہ ہونے کے معنی میں۔

قولہ و من ههنا الخ یہ ففیہ نظر (مذکور) کا بقیہ حصہ ہے اور درمیان میں شارح کا قول ”نعم اذا ثبتنا الخ“ جملہ معترضہ تھا۔ ماقبل میں شارح نے حادث کا وہ معنی بیان کیا تھا جو متکلمین کے ہاں ہے، یہاں سے اسی معنی کی تائید پیش کر رہے ہیں کہ حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ نیز بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ماتن نے جو ”و لكل جزء من اجزائه“ کی تصریح فرمائی ہے یہ دراصل فلاسفہ پر رد ہے وہ اس طرح کہ فلاسفہ نے اجزاء عالم میں سے بعض اجزاء مثلاً ہیولی اور صورت جسمیہ اور عقول عشرہ وغیرہ کو حادث بالذات یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور قدیم بالزمان مانا ہے یعنی جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو۔

ماتن نے اس بات کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو بنایا اور اسکے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کو اسکے وقت میں بنایا اور ان پر عدم طاری رہ چکا ہے، جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتا ہے، لہذا ہیولی و صورت جسمیہ وغیرہ من جملہ عالم کے اجزاء میں سے ہیں یہ بھی حادث ہیں، کیونکہ عالم اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہے (جیسا کہ ماقبل میں ہم ”العالم بجمیع اجزائه محدث“ کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں) اس لئے کہ حادث اور قدیم کا وہ معنی مراد لیا گیا ہے جو متکلمین کے ہاں ہے، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور اگر حادث کا یہ معنی مراد لیا جائے کہ جو غیر کی طرف محتاج ہو۔ اور قدیم وہ ہے جو غیر کی طرف محتاج تو ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں تو پھر ماتن کی کلام ”و لكل جزء من اجزائه“ فلاسفہ پر رد نہ ہوگی۔

وَالْحَاصِلُ أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ التَّكْوِينُ بِلُغُونِ وَجُودِ الْمُكُونِ وَإِنَّ وَزَانَهُ مَعَهُ، وَزَانُ الضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوبِ فَإِنَّ الضَّرْبَ صِفَةٌ إِضَافِيَّةٌ لَا يُتَصَوَّرُ بِلُغُونِ الْمُضَافَيْنِ غَنَى الضَّارِبِ وَ الْمَضْرُوبِ وَ التَّكْوِينُ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ هِيَ مَبْدَأُ الْإِضَافَةِ الَّتِي هِيَ إِخْرَاجُ الْمَعْلُومِ مِنَ الْعِلْمِ إِلَى الْوُجُودِ لَا عَيْنُهَا حَتَّىٰ لَوْ

كَانَتْ عَلَيْهَا عَلَى مَا وَقَعَ فِي عِبَارَةِ الْمَشَائِخِ لَكَانَ الْقَوْلُ بِتَحْقِيقِهِ يَلُونِ الْمُكُونِ مُكَابَرَةً وَ انْكَارًا لِلضَّرُورِيِّ۔

ترجمہ: اور حاصل (جواب) یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین کا تصور بغیر مکون کے وجود کے نہیں کیا جاسکتا اور اس (تکوین) کا درجہ اس (مکون) کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ ضرب کا درجہ مضروب کے ساتھ ہے۔ اس لیے کہ ضرب صفت اضافی ہے جو متضامین کے بغیر متصور نہیں ہو سکتی، میں مراد لیتا ہوں ضارب اور مضروب کو اور تکوین صفت حقیقیہ ہے جو اضافت کا مبداء ہے وہ اضافت جو معدوم کو عدم سے وجود کی جانب نکالنا ہے نہ کہ اس کا عین ہے، یہاں تک کہ اگر وہ (تکوین) عین اضافت ہو جیسا کہ بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو البتہ ہوگا قائل ہونا تکوین کے تحقق کا بغیر مکون کے تکبر اور بدیہی کا انکار۔

قولہ و الحاصل انلا نسلّم الخ سے شارح نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا ہے کہ اشاعرہ نے تکوین کو ضرب پر قیاس کرتے ہوئے کہا تھا کہ جس طرح ضرب بغیر مضروب کے نہیں پایا جاسکتا، ایسے ہی تکوین ہے، کہ تکوین بغیر مکون کے نہیں پائی جاسکتی، شارح نے کہا کہ یہ قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ ضرب صفت اضافیہ ہے، جبکہ تکوین صفت حقیقیہ ہے، ضرب بغیر ضارب اور مضروب کے نہیں پایا جاسکتا، جبکہ تکوین بغیر مکون کے پائی جاتی ہے، جو کہ حقیقی صفت ہے، اضافی نہیں ہے، بلکہ تکوین اضافت کا مبداء منبع ہے، یعنی تخلیق و ترزیق و احیاء وغیرہ کا مبداء ہے، جو معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالتا ہے نہ کہ خود تکوین امر اضافی ہے۔ نیز شارح فرماتے ہیں کہ تکوین اگر امر اضافی ہوتی جیسا کہ بعض مشائخ اشاعرہ کی کلام میں تسامحاً کہ دیا گیا ہے تو پھر ایسی صورت میں واقعہ بغیر مکون کے تکوین کے پائے جانے کا قول ہٹ دھری اور بدیہی چیز کا انکار کرنا ہوتا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تکوین اور ضرب میں فرق ہے اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

فَلَا يَنْكُفُ بِمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الضَّرْبَ عَرَضٌ مُسْتَحِيلُ الْبَقَاءِ فَلَا بُدَّ لِعَمَلِهِ بِالْمَفْعُولِ وَ وُضُولِ الْأَكْمَرِ الْيَدِ مِنْ وَجُودِ الْمَفْعُولِ مَعَهُ إِذْ لَوْ تَأَخَّرَ لَا تَعْدَمَ هُوَ بِخِلَافِ فِعْلِ الْبَارِي تَعَالَى لِأَنَّهُ أَزْكَى وَاجِبُ النَّوَامِ يَنْقُضُ إِلَى وَقْتِ وَجُودِ الْمَفْعُولِ۔

ترجمہ: تو (اشعریہ کا استدلال) نہیں دفع ہوگا اس (جواب) سے جنہوں نے بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو ضروری ہے اس (ضرب) کا تعلق مفعول کے ساتھ اور رد کا پہنچنا اس (مفعول) تک یعنی مفعول کا وجود اس کے ساتھ اس لیے کہ اگر (مفعول کا وجود) مؤخر ہوگا تو وہ (ضرب) معدوم ہو جائے گا بخلاف باری تعالیٰ کے فعل کے، اس لیے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے جو مفعول کے وجود کے وقت تک باقی رہے گا۔

قولہ فلا يندفع الخ شارح اس عبارت میں صاحب عمدہ کی بات نقل کر کے اس کو رد فرما رہے ہیں، صاحب عمدہ نے

کہا ہے کہ تکوین بھی ضرب کی طرح صفت اضافیہ ہے جس طرح ضرب بغیر ضارب اور مضروب کے نہیں پایا جاتا اسی طرح تکوین بھی بغیر مکون کے نہیں پایا جاتا، جب ایسی بات ہے تو اشاعرہ نے صاحب عمدہ کو کہا کہ پھر تو تکوین کو بھی حادث کہنا چاہیے جس طرح ضرب حادث ہے، حالانکہ ماترید یہ والے تکوین کو صفت حقیقی اور قدیم وازلی مانتے ہیں تو صاحب عمدہ نے جواب دیا کہ بات تو درست ہے لیکن تکوین اور ضرب میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ ضرب ایک عرض ہے اور عرض کے بقاء کے لیے ایک محل مقوم کی ضرورت ہے کیونکہ ضرب کا خارج میں وجود بغیر ضارب و مضروب کے نہیں ہو سکتا اس لیے ضرب (عرض) کے لیے ضروری ہے کہ اس کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ قائم ہو اور الم (درد) کے مفعول تک پہنچنے کے لیے اس مفعول کا ضرب کے ساتھ ہونا بھی ضروری ہے، اگر دونوں (ضرب و مضروب وغیرہ) کا زمانہ ایک نہ ہوا بلکہ مؤخر ہوا تو پھر لازم آئے گا کہ عرض دوزمانوں تک باقی رہ گیا حالانکہ یہ بات معروف ہے کہ عرض دوزمانوں تک باقی نہیں رہتا۔ بخلاف فعل الباری یعنی تکوین کے وہ واجب البقاء ہے، ازل سے ازل کے بعد مکون کے وجود کے وقت تک باقی رہے گی۔

حاصل کلام صاحب عمدہ کی بات کا یہ ہے کہ ہیں تو دونوں (تکوین اور ضرب) اضافی مگردونوں میں فرق ہے، ضرب ایک عرض ہونے کی بناء پر حادث ہے اور تکوین غیر عرض یعنی عین ہونے کی بناء پر قدیم ہے اور ازل ہی ہے۔

شارح نے صاحب عمدہ کی بات کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ مذکورہ بات اگلی تسلیم نہیں ہے کہ دونوں اضافی ہیں مگر ایک حادث ہے اور ایک قدیم ہے، بلکہ مناسب یہی ہے کہ تکوین کو مبدأ اضافت کہا جائے اور ضرب کو عین اضافت کہا جائے۔
”بخلاف فعل الباری الخ“ یہاں سے مراد صفت تکوین ہے اس لیے کہ شارح خود اشعری ہیں اور اشاعرہ کے ہاں تکوین صفات افعال میں سے ہے، اس لیے تکوین کو فعل سے تعبیر کیا ہے۔

وَهُوَ غَيْرُ الْمُكُونِ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ الْمَفْعُولَ بِالضَّرُورَةِ كَالضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوبِ وَالْأَكْلَ مَعَ الْمَأْكُولِ۔

ترجمہ: اور وہ (تکوین) مکون کا غیر ہے ہمارے نزدیک اس لیے کہ فعل مفعول کے مغایر ہوتا ہے بدلائے جیسا کہ ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ۔

قولہ و هو غیر المکون عندنا الخ یہاں سے ماتن اشاعرہ کی اس بات کی تردید کر رہے ہیں کہ ان کے ہاں تکوین مکون کا عین ہے، شارح نے اس پر دو دلیلیں پیش کی ہیں، دوسری دلیل چار خرابیوں پر مشتمل ہے، ہر خرابی ایک دلیل کے قائم مقام ہے، گویا کہ دوسری دلیل چار دلائل پر مشتمل ہے، مذکورہ عبارت میں فقط دلیل اول کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ فعل مفعول کے مغایر ہوتا ہے جیسا کہ ضرب اور مضروب میں، اکل اور ماکول میں مغایرت ہے کہ ضرب مارنے کو اور مضروب جس کو مارا جائے کہتے ہیں اسی طرح اکل کھانے کو اور ماکول جس کو کھایا جائے، کہتے ہیں دونوں میں مغایرت ہے، بعینہ اسی طرح تکوین اور مکون میں مغایرت ہے، نہ کہ ان کے مابین عینیت ہے جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔

وَلَاَنَّهُ لَوْ كَانَ نَفْسَ الْمُكَوَّنِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْمُكَوَّنُ مُكَوَّنًا مَخْلُوقًا بِنَفْسِهِ ضَرُورَةً أَنَّهُ مُكَوَّنٌ بِالتَّكْوِينِ الَّذِي هُوَ عَيْنُهُ، فَيَكُونُ قَدِيمًا مُسْتَعْنِيًا عَنِ الصَّالِحِ وَهُوَ مَحَالٌ۔

ترجمہ: اور اس لیے کہ اگر وہ (تکوین) عین مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکون از خود مکون اور مخلوق ہو، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ اس تکوین کی وجہ سے مکون ہوا جو اس کا عین ہے۔ پس یہ (مکون) قدیم ہوگا جو مستغنی ہوگا صانع سے اور یہ محال ہے۔

قولہ وَلَاَنَّهُ لَوْ كَانَ الخ یہاں سے شارح تکوین اور مکون کے درمیان غیریت پر دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ اگر تکوین کو مکون کا غیر نہ مانا جائے تو چار خرابیاں لازم آئیں گی۔ اس عبارت میں پہلی خرابی کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ اگر تکوین مکون کا غیر نہ ہو بلکہ عین ہو تو پھر یہ لازم آئے گا کہ مکون از خود مخلوق و موجود ہو کیونکہ مکون اس تکوین کے سبب موجود ہوگا جو مکون کا عین ہے، تو لازم آئے گا کہ مکون خود اپنی ذات سے موجود ہوا، اور جو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو تو وہ قدیم ہوتا ہے تو مکون جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور قدیم چونکہ صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہذا عالم یعنی مکون بھی صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے، جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے، لہذا تکوین اور مکون کے درمیان عینیت کا ہونا محال ہے۔

وَأَنْ لَا يَكُونَ لِلْمَخْلُقِ تَعَلُّقٌ بِالْعَالَمِ سِوَى اللَّهِ، أَقْدَمُ مِنْهُ قَائِدٌ عَلَيْهِ مَعَ غَيْرِ صُنْعٍ وَكَأَيْفٍ فِيهِ ضَرُورَةٌ تَكْوِينِهِ بِنَفْسِهِ وَهَذَا لَا يُوجِبُ كَوْنَهُ خَالِقًا وَالْعَالَمَ مَخْلُوقًا فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بِأَنَّهُ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ وَصَانِعُهُ هَذَا خُلْفٌ۔

ترجمہ: اور یہ کہ خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا علاوہ اس کے کہ وہ (خالق) مقدم ہے اس (عالم) سے، قادر ہے اس پر بغیر کسی کاری گری اور تاثیر کے اس (عالم) میں عالم کے بذات خود مکون ہونے کی ضرورت کی وجہ سے۔ اور یہ اس (اللہ تعالیٰ) کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی پس یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے، یہ خلاف مفروض ہے۔

قولہ وَأَنْ لَا يَكُونَ لِلْمَخْلُقِ تَعَلُّقٌ بِالْعَالَمِ الخ اگر تکوین مکون کا غیر نہ ہو بلکہ عین ہو تو دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صانع نے عالم (مکون) میں اپنا کوئی اثر نہیں دکھایا اور نہ ہی اس میں کسی قسم کی کاری گری کی، صانع کا عالم (مکون) کے ساتھ زیادہ سے زیادہ یہ تعلق ہوگا کہ صانع اس عالم سے مقدم ہے وہ بھی برائے نام اور صانع قادر و مختار ہے اس عالم پر وہ بھی برائے نام، اس کے علاوہ اس صانع کا کوئی اثر نہیں کیونکہ مکون (عالم) خود بخود مخلوق ہوا ہے۔ نیز اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ خالق عالم بھی نہیں ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی خالق عالم و صانع عالم ہیں، لہذا یہ ساری خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ تکوین کو مکون کا عین مانا گیا۔

وَأَنْ لَا يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى مُكَوَّنًا لِأَشْيَاءٍ ضَرُورَةً أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْمُكَوَّنِ إِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ التَّكْوِينُ وَالتَّكْوِينُ

إِذَا كَانَ عَيْنَ الْمُكُونِ لَا يَكُونُ قَائِمًا بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون بھی نہ ہوگا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکون کا کوئی معنی نہیں مگر وہ کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب مکون کا عین ہے تو پھر وہ (تکوین) اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔

قولہ و ان لا يكون الخ اس عبارت میں تکوین کو عین مکون ماننے کی صورت میں تیسری خرابی کا ذکر ہے، وہ یہ ہے کہ تکوین کو عین مکون ماننے کی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون نہیں ہے اس لیے کہ مکون وہ ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو جبکہ تکوین عین مکون ہے تو تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوگی، اس لیے اللہ تعالیٰ مکون نہ ہوئے حالانکہ یہ بات بدہمتہ باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ مکون نہیں ہے، لہذا ثابت ہوا کہ تکوین مکون کا عین نہیں۔

وَأَنْ يَصَحَّ الْقَوْلُ بِأَنَّ خَالِقَ سُودٍ هَذَا الْحَجَرِ أَسْوَدُ وَهَذَا الْحَجَرُ خَالِقٌ لِلْسُّودِ إِذْ لَا مَعْنَى لِلْخَالِقِ وَالْأَسْوَدُ إِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ الْخَلْقُ وَالسُّودُ وَهُمَا وَاحِدٌ فَمَحَلُّهُمَا وَاحِدٌ۔

ترجمہ: اور (لازم آئے گا) کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ پتھر کے سود کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سود ہے اس لیے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں مگر یہ کہ جس ذات کے ساتھ خلق اور سود قائم ہو اور وہ دونوں (خلق اور سود) ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

قولہ و ان يصح القول الخ اس عبارت میں تکوین کو عین مکون ماننے کی صورت میں چوتھی خرابی کا ذکر ہے، وہ یہ ہے کہ ایک کا لا پتھر ہے، اسکی سیای کون ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس پتھر کی سیای کا خالق اسود ہے یعنی یہ پتھر خالق سود ہے، اس لیے کہ خلق تکوین ہے اور سود مکون ہے، جب تکوین اور مکون کو ایک ہی مانا جائے تو خلق اور سود ایک ہی ہوں گے اور دونوں کا محل بھی ایک ہی ہوگا اور وہ پتھر ہے تو خلق جس کے ساتھ قائم ہوگا سود بھی اسی کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ یہ دونوں قائم ہیں وہ اسود ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ اس پتھر (هذا الحجر) کے سود کا خالق اسود ہے، اور اسود خود پتھر ہے، تو پتھر خود خالق سود ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ اسود نہیں اس لیے وہ خالق سود بھی نہیں ہوگا، حالانکہ یہ بات بدہمتہ باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق سود نہ ہو، لہذا جو باطل کو تسلیم ہو وہ خود باطل، تو تکوین کو عین مکون ماننا باطل ہے۔

وَهَذَا كُلُّهُ تَبَيُّهُ عَلَى كَوْنِ الْحُكْمِ بِتَغَايِرِ الْفِعْلِ وَالْمَفْعُولِ ضَرُورِيًّا لِكُنْهِ يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَتَأَمَّلَ فِي امْتِنَانِ هَذِهِ الْمَبَاحِثِ وَلَا يُنْسَبُ إِلَى الرَّاسِخِينَ عَنْ عُلَمَاءِ الْأُصُولِ مَا تَكُونُ اسْتِحَالَتُهُ بِكَذِبِيَّةٍ ظَاهِرَةً عَلَى مَنْ لَهُ أَكْثَرُ تَمَيُّزٍ بَلْ يُطْلَبُ لِكَلَامِهِ مَحَلًّا يَصْلُحُ مَحَلًّا لِنِزَاجِ الْعُلَمَاءِ وَخِلَافِ الْمُقْلَاءِ۔

ترجمہ: اور یہ سب کے سب تبہیہ ہے فعل اور مفعول کے آپس میں مغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر لیکن مناسب ہے عاقل کے لیے کہ ان جیسی بحثوں میں غور و فکر کرے اور راسخین علماء اصول کی جانب وہ (باتیں) منسوب نہ

کریں کہ جسکا محال ہونا بدیہی ہو اور ہر اس شخص پر ظاہر ہو کہ جسکو ادنیٰ سی تمیز (سمجھ بوجھ) ہو بلکہ ان کی کلام کا کوئی ایسا محل تلاش کرے کہ جو علماء کے نزاع کا اور عقلاء کے خلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھے۔

قولہ و هذا كله تنبيه الخ اس عبارت میں شارح ماقب پر اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ نے تکوین اور مکون کے درمیان غیریت پر جو دلائل پیش کیے ہیں وہ دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں، کیونکہ فعل اور مفعول کے درمیان غیریت کا ہونا ایک امر بدیہی ہے اور بدیہی چیز پر دلیل نہیں پیش کی جاتی۔ نیز آپ نے اشاعرہ کی طرف اس بات کی نسبت کی ہے کہ ان کے ہاں تکوین عین مکون ہے، حالانکہ ادنیٰ سی تمیز و عقل رکھنے والا آدمی سمجھتا ہے کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت ہے، اسی طرح تکوین (فعل) اور مکون (مفعول) کے درمیان بھی مغایرت ہے تو اشاعرہ جو راہنیں علماء اصول میں سے ہیں ان کی طرف یہ نسبت کرنا کہ ان کے ہاں تکوین اور مکون میں مغایرت نہیں، یہ بات درست نہیں ہے بلکہ مشائخ اشاعرہ کے قول کا ایسا معنی متعین کر لینا چاہیے تھا کہ جس میں علماء و عقلاء کے اختلاف کی گنجائش ہوتی۔ اور اگر گنجائش نہ ہوتی تو پھر اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھنی چاہئے۔

فَإِنَّ مَنْ قَالَ التَّكْوِينُ عَيْنُ الْمَكُونِ أَرَادَ أَنَّ الْفَاعِلَ إِذَا فَعَلَ شَيْئًا فَلَيْسَ هَهُنَا إِلَّا الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُولُ وَ
أَمَّا الْمَعْنَى الَّتِي يُعْبَرُ عَنْهُ بِالتَّكْوِينِ وَالْإِبْجَادِ وَكَهْوِ ذَلِكَ فَهُوَ أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ يَحْصُلُ فِي الْعَقْلِ مِنْ
نِسْبَةِ الْفَاعِلِ إِلَى الْمَفْعُولِ وَ لَيْسَ أَمْرًا مُحَقَّقًا مُغَايِرًا لِلْمَفْعُولِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَرِدْ أَنَّ مَفْهُومَ
التَّكْوِينِ هُوَ بَعِيْنُهُ مَفْهُومُ الْمَكُونِ لِيَتْلَزَمَ الْمُحَالَاتُ وَ هَذَا كَمَا يُقَالُ إِنَّ الْوُجُودَ عَيْنُ الْمَاهِيَةِ فِي
الْخَارِجِ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ لِلْمَاهِيَةِ تَحَقُّقٌ وَ لِعَارِضِهَا التَّسَمُّيُّ بِالْوُجُودِ تَحَقُّقٌ آخَرُ حَتَّى
يَجْتَمِعَا أَجْتِمَاعَ الْقَائِلِ وَالْمَقْبُولِ كَالْجِسْمِ وَالسَّوَادِ بِلِ الْمَاهِيَةِ إِذَا كَانَتْ فَكُونُهَا هُوَ وَجُودُهَا
لَكِنَّهُمَا مُتَغَايِرَانِ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنَى أَنَّ لِلْعَقْلِ أَنْ يَلَاحِظَ الْمَاهِيَةَ دُونَ الْوُجُودِ وَ بِالْعَكْسِ -

توجہ: اس لیے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکون ہے اس نے مراد یہ لیا ہے کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ (خارج میں) کچھ نہیں ہوتا اور بہر حال وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد اور اسکے مثل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پس وہ امر اعتباری ہے جو ذہن میں فاعل کی نسبت مفعول کی طرف کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو مغایر ہو مفعول کے خارج میں۔ اور (انہوں نے) یہ ارادہ نہیں کیا کہ تکوین کا مفہوم بعینہ مکون کا مفہوم ہے (جس کے نتیجے میں) محالات لازم آئیں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود عین ماہیت ہے، اس معنی کے اعتبار سے کہ خارج میں ماہیت کے لیے الگ تحقق ہے اور اس (ماہیت) کے عارض کے لیے جسکا نام وجود رکھا گیا کوئی دوسرا تحقق ہے (ایسا نہیں ہے)، یہاں تک کہ دونوں قابل اور مقبول کے جمع ہونے کے مثل جمع ہو جائیں مثلاً جسم اور سواد،

بلکہ ماہیت جب ہوگی تو اسکا ہونا ہی اسکا وجود ہے لیکن وہ دونوں (ماہیت اور وجود) عقل میں متغایر ہیں، اس معنی کے اعتبار سے کہ عقل کے لیے جائز ہے کہ وہ ماہیت کا وجود کے بغیر لحاظ کرے اور (اسی طرح) برعکس بھی۔

قوله فان من قال العکون الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”لتلزم المحالات“ تک ہے، اس حصہ میں شارح مشائخ اشاعرہ کے اس قول ”تکون مکون کا عین ہے“ کی ایسی توجیہ پیش کر رہے ہیں کہ جس سے ماتن کی طرف سے اشاعرہ پر کیا گیا اعتراض رفع ہو جائے گا۔ دوسرا حصہ ”و هذا کما یقال“ سے آخر تک ہے، اس حصہ میں شارح مذکورہ توجیہ کی تمثیل بیان کریں گے۔

پہلا حصہ: شارح نے توجیہ پیش کی ہے کہ جن حضرات نے تکوین کو عین مکون کہا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ جب فاعل کوئی فعل سرانجام دیتا ہے تو خارج میں صرف دو چیزیں ہوتی ہیں جن کا وجود ہوتا ہے، ایک فاعل دوسرا مفعول، رہا فعل، خارج میں اسکا وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک امراضانی اور نسبت کا نام ہے جو فاعل اور مفعول دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، جس طرح مثلاً ضرب ایک فعل ہے خارج میں ضارب اور مضروب کا وجود ہوتا ہے، اور ضرب، وہ دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے جو کہ ایک نسبت اور امر اعتباری ہے، خارج میں اسکا حقیقہ وجود نہیں ہوتا، بعینہ اسی طرح تکوین ہے جو کہ ایک فعل ہے اور امراضانی ہے، خارج میں حقیقہ اسکا وجود نہیں ہوتا بلکہ تکوین، مکون اور مکون دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، خارج میں مکون اور مکون کا وجود ہوتا ہے فقط، اشاعرہ نے جو یہ کہا ہے کہ تکوین مکون کا عین ہے، ان کی مراد عینیت سے یہ نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے، ورنہ تو کئی محالات لازم آئیں گے جو اشاعرہ (علماء راسخین) کے شایان شان نہیں ہے کہ انہوں نے عینیت مراد لی ہو بلکہ انکی مراد وجود خارجی کا اتحاد ہے۔

ماتن نے مفہوم میں اتحاد مراد لے کر اعتراض وارد کیا جبکہ اشاعرہ کی مراد ثانی معنی ہے یعنی وجود خارجی کا اتحاد ہے کہ تکوین مکون اور مکون دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، ماتن کا جس چیز پر اعتراض ہے وہ ثابت نہیں عند الاشاعرہ اور جو ثابت ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے

دوسرا حصہ: و هذا کما یقال الخ اس حصہ میں شارح نے سابقہ توجیہ کی ایک تمثیل بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ جس طرح کہا جاتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ماہیت اور وجود دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ ماہیت کا ایک تحقق ہے اور وجود (جو اس ماہیت کو عارض ہے) اس کا دوسرا تحقق ہے اور دونوں خارج میں ایک ساتھ اس طرح موجود ہے کہ جس طرح قابل (جسم) اور مقبول (سواد) دونوں ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں یعنی سواد اور جسم کا خارج میں وجود الگ الگ ہے مگر دونوں میں اجتماع ہو گیا ہے وجود اور ماہیت میں اس طرح نہیں ہے کہ دونوں کا خارج میں وجود الگ الگ ہو پھر اجتماع ہو گیا ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ جب بھی خارج میں شی

(ماہیت) کا کون اور حصول ہوگا وہی کون اور حصول ہی اس کا وجود ہوگا خارج میں ماہیت اور وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے بلکہ ماہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی ماہیت کا تحقق ہے، ہاں البتہ ذہن میں دونوں (وجود اور ماہیت) میں مغایرت ہو سکتی ہے وہ اس طرح کہ ماہیت ”ما به الشيء هو هو“ کو کہتے ہیں اور وجود خارج میں شی کے کون و حصول کو کہتے ہیں یہ ہو سکتا ہے کہ ذہن ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کر لے۔ اسی طرح تکوین اور مکون ہیں تعقل (ذہن) کے اعتبار سے دونوں میں مغایرت ہے لیکن تحقق کے اعتبار سے وحدت ہے۔

ماتن ”(ماترید یہ) نے دونوں تکوین اور مکون کو غیر کہا باعتبار تعقل کے۔ اور اشاعرہ نے عین کہا باعتبار تحقق کے۔ لہذا دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

فَلَا يَحْتَمِلُ اِبْطَالُ هَذَا الرَّأْيِ اِلَّا بِثَبَاتِ اَنْ تَكُوْنَ الْاَشْيَاءُ وَصُلُوْرَهَا عَنِ الْبَارِي تَعَالٰى يَتَوَقَّفُ عَلَى صِفَةِ حَقِيْقَةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ مُغَايِرَةٌ لِلْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ۔

ترجمہ: پس اس رائے کو باطل کرنا تام نہ ہوگا مگر اس بات کے ثابت کرنے کے ساتھ کہ اشیاء کا تکون اور صدور باری تعالیٰ سے ایسی صفت حقیقیہ پر محمول ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو (اور وہ صفت) قدرت و ارادہ کے مغایر ہو۔
قولہ فلا یتہم ابطال الخ شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ نے جو یہ کہا ہے کہ تکوین مکون کا عین ہے ان کی مراد یہ ہے کہ تکوین امراضانی اور اعتباری ہے۔

ماترید یہ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں کہ جس سے تکوین کا امراضانی ہونا باطل نہیں ہو سکتا الا یہ کہ ماترید یہ یہ ثابت کر دیں کہ اللہ تعالیٰ سے تمام اشیاء کا صدور ایک ایسی صفت سے ہے جو حقیقی ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور وہ صفت، قدرت و ارادہ کا غیر ہے تب جا کے تکوین کا امراضانی ہونا باطل ہوگا مگر کیا کریں ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ قدرت و ارادہ کو تکوین کے ساتھ تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَالْتَحَقُّقُ اَنْ تَعْلُقَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْاِرَادَةِ بِوُجُوْدِ الْمُقْدُوْر لَوْ قُوْتَ وَجُوْدِهِ اِذَا نُسِبَ اِلَى الْقُدْرَةِ يُسَمَّى اِبْجَادًا لَهُ، وَ اِذَا نُسِبَ اِلَى الْقَادِرِ يُسَمَّى الْخُلُقُ وَ التَّكْوِيْنَ وَ نَحْوُ ذَلِكَ فَحَقِيْقَتُهُ، كَوْنُ الذَّاتِ بِحَيْثُ تَعْلَقَتْ قُدْرَتُهُ، بِوُجُوْدِ الْمُقْدُوْر لَوْ قُوْتِهِ ثُمَّ تَتَحَقَّقُ بِحَسَبِ خُصُوْصِيَّاتِ الْمُقْدُوْرَاتِ خُصُوْصِيَّاتِ الْاَفْعَالِ كَالنَّصُوْبِ وَ التَّرْزِيْقِ وَ الْاِحْبَاءِ وَ الْاِمَاتَةِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ اِلَى مَا لَا يَكَاذُ يَتَنَاهٰى۔

ترجمہ: اور تحقیق یہ ہے کہ قدرت کا تعلق ارادہ کے مطابق مقدر کے وجود کے ساتھ اس (مقدور) کے پائے جانے کے وقت میں جب یہ (تعلق) قدرت کی طرف منسوب کیا جائے تو اس (قدرت) کا نام ایجاد ہے اور جب قادر کی طرف نسبت کی جائے تو اس (قدرت) کا نام خلق اور تکوین اور اس کے مثل ہے۔ پس اس (تکوین) کی حقیقت یہ ہے کہ ذات کا

اس حیثیت سے ہونا کہ اس کی ذات کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وقت میں ہو، پھر مقدرات کی خصوصیات کے اعتبار سے افعال کی خصوصیات تحقق ہوتی ہیں جیسے تصویر اور ترزق اور احیاء اور امات اور اس کے علاوہ اس حد تک جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

قوله و التحقیق ان تعلق القدرة الخ اس عبارت میں شارحؒ اشاعرہ کی حمایت کر رہے ہیں (چونکہ شارحؒ خود اشعری ہیں) کہ تکوین امر اعتباری ہے۔

حاصل تحقیق یہ ہے کہ اگر مقدور کے زمانہ وجود میں مقدور کے وجود کے ساتھ تعلق قدرت کو منسوب کیا جائے تو اس تعلق قدرت کا نام ایجاد ہے اور اگر تعلق قدرت کو قادر کی طرف منسوب کیا جائے تو پھر اس تعلق قدرت کا نام خلق اور تکوین ہے چونکہ تعلق امر اضافی و اعتباری ہے لہذا تکوین بھی امر اعتباری ہے۔

”فحقیقۃ کون الذات الخ“ سے شارحؒ نے تکوین کی حقیقت یہ بیان کی ہے کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدور کے ساتھ اس کے زمانہ وجود میں ہو پھر خاص خاص مقدرات و ممکنات سے قدرت کے تعلق کے اعتبار سے افعال میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے ناموں میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں مثلاً اگر مقدور رزق ہے تو اس سے قدرت کا تعلق ترزق کہلاتا ہے اور اگر مقدور صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلاتا ہے اور اگر مقدور حیات ہے اور موت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء و امات کہلاتا ہے، اسی پر اور مقدرات کو قیاس کر لیا جائے۔

وَأَمَّا كَوْنُ كُلِّ مِنْ ذَلِكَ صِفَةً حَقِيقَةً أَزَلِيَّةً فَمِمَّا تَفَرَّدَ بِهِ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَاوَرَاءِ النَّهْرِ وَ فِيهِ تَكْثِيرٌ لِلْقُدَمَاءِ جِدًّا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَغَايِرَةً وَ الْأَقْرَبُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ مِنْهُمْ وَ هُوَ أَنَّ مَرْجِعَ الْكُلِّ إِلَى التَّكْوِينِ فَإِنَّهُ أَنْ تَعْلَقَ بِالْحَيَوَةِ يُسَمَّى أَحْيَاءً وَ بِالْمَوْتِ إِمَاتَةً وَ بِالصُّورَةِ تَصْوِيرًا وَ بِالرِّزْقِ تَرْزِيقًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَالْكُلُّ تَكْوِينٌ وَإِنَّمَا الْخُصُوصُ بِخُصُوصِيَةِ التَّعْلُقَاتِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ہر ایک کا صفت حقیقیہ ازلیہ ہونا ان باتوں میں سے ہے کہ جن میں بعض علماء ماوراء النہر منفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی تکثیر ہے اگرچہ وہ (صفات) متغایر نہیں۔ اور اقرب (الی الصواب) وہ ہے کہ جس کی طرف ان میں سے محققین گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کل کا مرجع تکوین ہے اس لیے کہ حیات کے ساتھ (تکوین) کا تعلق ہو تو اس کا نام احیاء رکھا جاتا ہے اور موت کے ساتھ (تکوین کا تعلق ہو) تو امات اور صورت کے ساتھ ہو تو تصویر اور رزق کے ساتھ ہو تو ترزق وغیرہ۔ پس سب تکوین ہیں اور (ناموں کی) خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

قوله و اما کون کل من ذلك الخ اس عبارت میں شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ علماء متکلمین کی صفات باری تعالیٰ کے بارے میں تین جماعتیں بن گئیں (۱) اشاعرہ، جن کے ہاں صفات حقیقیہ سات ہیں (۲) محققین ماتریدہ، جن کے ہاں

صفات آٹھ ہیں، آٹھویں صفت تکوین ہے، وہ کہتے ہیں کہ تریزق، احیاء، امات، تصویر وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہے، اس لیے تریزق وغیرہ علیحدہ مستقل صفات ہیں ان کے مقابلہ میں دوسرے بعض ماترید یہ حضرات ہیں (۳) علماء ماوراء النہر (وہ علماء بلاد جو دریائے جیحون کے پار واقع ہیں جن میں یہ مقامات داخل ہیں، بخارا، سمرقند، نف، شاش، خجند، خوارزم وغیرہ، ماوراء النہر سے بے شمار علماء احناف پیدا ہوئے ہیں) وہ کہتے ہیں کہ تریزق، احیاء، امات، تصویر وغیرہ یہ مستقل علیحدہ صفات ہیں تو اس لحاظ سے تو بے شمار صفات ہو جائیں گی، شارح فرماتے ہیں اس صورت میں (اگر تریزق، احیاء وغیرہ کو مستقل صفات مانا جائے) تو بہت زیادہ تعدد قدما ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

حق تو یہ تھا کہ تعدد قدما سے بالکل احتراز کیا جاتا لیکن قرآن اور احادیث سے چونکہ صفات کا ثبوت ہے، اس لیے ضروری ہوا کہ صفات کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کیا جائے، لیکن اس چیز کا خیال کیا جائے کہ جس قدر ہو سکے کم سے کم صفات کو ثابت کیا جائے، لہذا گھٹاتے گھٹاتے آٹھ صفات کو ثابت کیا گیا، آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کو ماننے کی صورت میں چونکہ بہت زیادہ تعدد قدما لازم آئے گا یعنی غیر متناہی حد تک لازم آئے گا، اس لیے ان صفات کو ثابت نہ کیا جائے۔

نیز ”و ان لہد یکن متغایرة“ سے شارح فرما رہے ہیں کہ جس طرح ذات باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں اسی طرح صفات بھی آپس میں متغایر نہیں ہیں، تاہم تریزق وغیرہ کو مستقل صفات ماننے سے بہت زیادہ تعدد قدما لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے، اس لیے اس سے بچنا ضروری ہے۔

نیز شارح ”والا قرب ما ذہب الیہ“ سے یہ بتا رہے ہیں کہ صواب کی طرف کس کا مذہب زیادہ قریب ہے، ویسے تو اقرب الی الصواب شارح کا مذہب ہے، جو صرف سات صفات کے قائل ہیں مگر شارح یہاں محققین ماترید یہ اور علماء ماوراء النہر کے مابین موازنہ کر رہے ہیں کہ اقرب الی الصواب ماترید یہ کا مذہب ہے جنہوں نے تریزق، احیاء وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہی کو قرار دیا، مگر خاص خاص چیزوں کے تعلق کے اعتبار سے مختلف نام پڑ گئے، یعنی تریزق، احیاء، امات وغیرہ، نہ کہ علماء ماوراء النہر کی طرح ان کو علیحدہ صفات قرار دیا ہے۔

وَالْاِرَادَةُ صِفَةٌ لِلّٰہِ تَعَالٰی اَزْکٰیۃٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِہِ کَرَّرَ ذٰلِکَ تَکْیِیْدًا وَ تَحْقِیْقًا لِاَثْبَاتِ صِفَۃِ قَدِیْمُوۃِ لِلّٰہِ تَعَالٰی تَقْتَضِیْ تَخْصِیْصَ الْمُکَوِّنَاتِ بِوَجْہِ دُوۡنَ وَجْہِہِ وَفِیْ وَقْتِ دُوۡنَ وَقْتِہِ۔

ترجمہ: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے جو اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے (ماتن نے) اس بات کو تاکید کے لیے اور تحقیق کے لیے مکرر بیان کیا، اللہ تعالیٰ کے لیے صفت قدیمہ کو ثابت کرنے کے لیے جو مکونات کی تخصیص کا تقاضا کرتی ہے ایک صورت پر نہ کہ دوسری صورت پر۔ اور ایک وقت میں نہ کہ دوسرے وقت میں۔

قولہ و الارادة صفة لله تعالی الخ آٹھ صفات میں سے ایک ارادہ بھی ہے اگرچہ ماتن مائل میں ایک بار اس کا ذکر

کر چکے ہیں، اب دوبارہ ماتنؔ تاکید اور تحقیق کی غرض سے ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ارادہ وہ ایک صفت ازلیہ ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، شارحؒ نے وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ارادہ ایک ایسی صفت ہے جو مکوثات کو بعض خاص شکل میں بعض مخصوص وقت میں عدم سے وجود کی طرف لانے کو مقضیٰ ہوتی ہے۔

تفصیل اسکی یہ ہے کہ علم الہی اور قدرت الہی کا تعلق تمام مکوثات و مخلوقات کے ساتھ برابر ہوتا ہے، کسی حالت کو دوسری حالت پر یا وجود کو عدم پر ترجیح نہیں ہوتی بلکہ خاص رنگ و شکل کی ترجیح دوسرے بعض پر، اسی طرح ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح علم اور قدرت کے علاوہ فقط ارادہ کے ذریعے ہوتی ہے، تو معلوم ہوا کہ ارادہ علم و قدرت کے علاوہ ایک مستقل علیحدہ صفت ازلی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، وہی اپنے ارادہ کے ذریعے بعض رنگ و شکل کو دوسرے بعض پر ترجیح دیتا ہے، اسی طرح ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح دیتا ہے، جیسا کہ ماقبل میں زید کو یثا دینے یا نہ دینے رات کے وقت میں یا دن کے وقت میں دینے کے متعلق ذکر کیا گیا ہے (مزید ارادہ کی بحث میں دیکھ لیا جائے)۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَسَفَةُ مِنْ أَنَّهُ تَعَالَى مُوجِبٌ بِالذَّاتِ لَا فَاعِلٌ بِالْأَرَادَةِ وَالْاِخْتِيَارِ۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہے۔
قولہ لا کما زعمت الخ شارحؒ اس عبارت میں فلاسفہ کا رد کر رہے ہیں، فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں، فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں، موجب بالذات کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات خود اس سے بغیر ارادہ و اختیار کے صدور فعل کو واجب کرتی ہے، جس طرح آگ سے حرارت کا صدور بالایجاب یعنی اس کے اختیار کے بغیر ہوتا ہے، اسی طرح اشیاء کا صدور اللہ تعالیٰ سے بالایجاب یعنی اس کے اختیار کے بغیر ہوا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ مجبور ہیں اس سے ان افعال کا صدور ہو کر ہی رہے گا، وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کو فاعل بالارادہ مانا جائے یعنی صفت ارادہ کو ثابت مانا جائے، تو اب دو صورتیں ہوں گی، یا ارادہ حادث ہوگا یا قدیم، دونوں صورتیں باطل ہیں، اول اس لیے کہ اس صورت میں حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اور ثانی صورت اس لیے باطل ہے کہ کسی شئی کے ایجاد کا ارادہ اس شئی کے پائے جانے کے بعد باقی نہیں رہے گا، اس صورت میں قدیم کا زوال لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اس لیے صفت ارادہ اللہ کے لیے ثابت نہیں ہے۔

جواب: اس کا یہ ہے کہ ارادہ قدیم ہے، شئی کو موجود کرنے کے بعد بھی زائل نہیں ہوگا، بلکہ اس شئی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا اور تعلق حادث ہے اور ارادہ جو قدیم ہے وہ زائل نہیں ہوگا۔

وَالنَّجَارِيَّةُ مِنْ أَنَّهُ مُرِيدٌ بِذَاتِهِ لَا بِصِفَتِهِ

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسا کہ گمان کیا) نجاریہ نے کہ اللہ تعالیٰ مرید بالذات ہے کسی صفت کے ساتھ

(متصف) نہیں۔

قولہ و النجارية الخ نجاریہ ایک فرقہ ہے جو محمد بن حسین بن عبد اللہ نجاری کی طرف منسوب ہے جو کہ ایک جولاہ تھا، شارحؒ اکی تردید کر رہے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید بالذات ہیں یعنی ارادہ عین ذات ہے، ذات سے ہٹ کر کوئی الگ چیز نہیں ہے، نہ ہی ارادہ اسکی کوئی صفت ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہی بعض معتزلہ کا مذہب ہے، تو سوال ہوا کہ پھر نجاریہ کی تخصیص کیوں کی گئی۔

جواب: یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ نجاریہ کا مذہب یہ ہو کہ فقط ارادہ ہی عین ذات ہو، باقی صفات مستقلاً ہوں جبکہ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔ تو جب مصنفؒ نے کہا کہ ارادہ صفت خداوندی ہے اور چونکہ شی کی صفت عین شی نہیں ہوتی۔ نیز چونکہ یہاں ارادہ کا بیان چل رہا ہے اس لیے فرقہ نجاریہ کی تردید ہو گئی۔

وَبَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ مِنْ أَهْلِ مَرْيَدٍ بِإِرَادَةِ حَادِثَةٍ لَا فِي مَحَلٍّ۔

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسا کہ) بعض معتزلہ نے (گمان کیا ہے) کہ اللہ تعالیٰ مرید ہیں ایسے ارادہ کے ساتھ جو حادث ہے کسی محل میں نہیں۔

قولہ و بعض المعتزلة الخ یہاں سے شارحؒ بعض معتزلہ یعنی عبد الجبار اور ابو علی جہانی کی تردید کر رہے ہیں، کہ جن کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید تو ہیں لیکن ارادہ حادث کے ساتھ۔ اور ارادہ کے قیام کا کوئی محل بھی نہیں ہے۔

دلیل: اگر ارادہ کو قدیم مانا جائے تو پھر مراد کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اس شبہ کا جواب ماقبل میں گذر چکا ہے یعنی ارادہ قدیم ہے اور شی کے موجود کرنے کے بعد ارادہ زائل نہیں ہوگا بلکہ اس شی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا۔ اور اگر ارادہ کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ مانیں تو پھر ذات باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر ارادہ کا قیام غیر کے ساتھ مانیں تو یہ باطل ہے، اس لیے کہ صفت تو اللہ کی ہے مگر اسکا قیام غیر کے ساتھ ہے حالانکہ جسکی صفت ہوتی ہے قیام بھی اسی کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔

وَالْكَرَامِيَّةُ مِنْ أَنْ إِرَادَتَهُ حَادِثَةٌ فِي ذَاتِهِ۔

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسا کہ) کرامیہ نے (گمان کیا ہے) کہ اس (اللہ) کا ارادہ حادث ہے اس کی ذات میں۔

قولہ و الكرامية الخ یہاں سے شارحؒ کرامیہ کی تردید فرما رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت ارادہ تو ثابت ہے مگر وہ حادث ہے، ان کے ہاں حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے، مصنفؒ کے صفت ارادہ کو ازلیہ کہنے سے کرامیہ کی تردید ہو گئی۔

وَاللَّكَيْلُ عَلَى مَا ذَكَرْنَا الْأَبَاتِ النَّاطِقَةَ بِأَنْبَاتِ صِفَةِ الْإِرَادَةِ وَالْمُشِيَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى مَعَ الْقَطْعِ بِلُزُومِ

قِيَامُ صِفَةِ الشَّيْءِ بِهِ وَامْتِنَاعُ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى وَ اَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ وَ وُجُودُهُ عَلَى الْوُجُوهِ الْأَوْفَقِ الْأَصْلَحِ ذِكْرًا عَلَى كَوْنِ صَالِحِهِ قَائِدًا مُخْتَارًا وَ كَذَا حُدُوثُهُ اِذْ لَوْ كَانَ صَالِحُهُ مُوجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ قِلْمُهُ ضَرُورَةُ امْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُولِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمَوْجِبَةِ۔

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی ہے (کہ ارادہ اللہ کی صفت اور اسی کے ساتھ قائم ہے) وہ آیات ہیں جو ناطق ہیں صفت ارادہ اور مشیت کے ثابت کرنے میں اللہ تعالیٰ کے لیے یقینی ہونے کے ساتھ ہی کی صفت کے قیام کے لازم ہونے کا اسی ہی کے ساتھ۔ اور حوادث کے قیام کا متنع ہونا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ۔ نیز عالم کا نظام اور اس کا وجود مناسب اور عمدہ صورت پر اسکے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے۔ اور اسی طرح اس (عالم) کا حادث ہونا (اسکے صانع کے مختار ہونے پر دلیل ہے) اس لیے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہو تو اس (عالم) کا قدیم ہونا لازم آئے گا معلول کا تخلف اپنی علت موجبہ سے متنع ہونے کی ضرورت کی وجہ سے۔

قولہ والدلیل علی ما ذکرنا الخ ارادہ کے صفت ازلی ہونے پر شارح پانچ دلیلیں پیش کر رہے ہیں۔
دلیل اول ”و الدلیل“ سے، اور دلیل ثانی ”مع القطع“ سے، دلیل ثالث ”والامتناع“ سے، دلیل رابع ”و ایضا“ سے، دلیل خامس ”و کذا حدوثہ“ سے آخر تک ہے۔

دلیل (۱): نصوص قطعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ ارادہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے جس سے ارادہ و مشیت کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسے یَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ، فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ، يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمْ الْيُسْرَ، وغیرہ، اس سے فلاسفہ کی تردید ہو گئی۔

دلیل (۲): جب کسی ذات کے لیے کسی صفت کا ثبوت ہو تو اس کا قیام بھی اسی ذات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس دلیل سے نجاریہ اور بعض معتزلہ کی تردید ہو گئی۔

دلیل (۳): اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال اور متنع ہے، اس دلیل سے کرامیہ کی تردید ہو گئی۔

دلیل (۴): عالم کو انتہائی خوبصورت اور شاندار طریقے سے پیدا کیا گیا ہے جو اس بات کی قوی دلیل ہے کہ بغیر ارادہ و اختیار کے کسی شخص سے کوئی انوکھا فعل صادر نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ بے شمار انوکھے افعال صادر ہوں اور اللہ تعالیٰ کا تمام موجودات کے ساتھ تعلق برابر ہے، اب اگر اس کو فاعل مختار نہ مانا جائے تو سوال پیدا ہو گا کہ جب تعلق تمام موجودات کے ساتھ برابر ہے تو پھر اس عالم کو مخصوص شکل میں کس نے پیدا کیا، لا محالہ ماننا پڑے گا کہ وہ (اللہ تعالیٰ) مختار اور مرید ہے، تمام کائنات کو اپنے ارادہ اور اختیار سے بنایا ہے۔

دلیل (۵): جس سے کوئی فعل اس کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہو تو اس کو فاعل بالارادہ اور فاعل مختار کہتے ہیں اور اس کا

معلول حادث بالزمان ہوتا ہے، اور جس سے فعل اسکے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہو تو اسکو فاعل بالايجاب، قاعل موجب اور علت موجب کہتے ہیں، قاعدہ ہے کہ معلول کا تخلف اپنی علت موجب سے جائز نہیں یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت موجب ہو مگر اسکا معلول نہ ہو، بلکہ جب سے علت موجب ہوگی اسی وقت سے معلول بھی ہوگا، اگر اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات مانا جائے یعنی اگر اللہ سے عالم کا صدور بلا اختیار ہوا ہو تو پھر اس صورت میں علت موجب کے قدیم ہونے کی طرح عالم کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا، حالانکہ عالم حادث ہے۔ جس کا حدوث ماقبل میں دلائل کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے۔ نیز چوتھی اور پانچویں دلیل فلاسفہ پر رد ہے۔

وَرُؤْيَةُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَعْنَى الْإِنْكَشَافِ التَّامِّ بِالْبَصَرِ وَهُوَ مَعْنَى الْإِثْبَاتِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ بِحَاسَةِ الْبَصَرِ وَ ذَلِكَ أَنَا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْبَدَنِ ثُمَّ أَغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خِفاءَ فِي أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُنْكَشَفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَتَيْنِ لَكِنَّ الْإِنْكَشَافَهُ حَالُ النَّظَرِ إِلَيْهِ أَمُّ وَ اكْمَلُ وَلَكِنَّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ حَالَهُ مَخْصُوصَةٌ هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالرُّؤْيَةِ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی رویت آنکھ کے ذریعے سے انکشاف تام کے معنی میں ہے اور یہی معنی ہے شی کے ثابت کرنے کا جیسا کہ وہ حاسہ بصر سے ہے (یعنی حاسہ بصر سے شی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق اور اک کرنا ہے) اور یہ اس لیے کہ جب ہم چودھویں کے چاند کی طرف دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں اگرچہ (وہ چاند) ہمارے سامنے منکشف رہتا ہے دونوں حالتوں میں لیکن اس (چاند) کا انکشاف اس کی طرف دیکھنے کی حالت میں تام اور کامل ہے۔ اور ہمارے لیے اس وقت میں اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک مخصوص حالت میں ہے یہی (وہ حالت ہے) جس کا نام رویت ہے۔

قولہ رُؤْيَةُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَعْنَى الْإِنْكَشَافِ التَّامِّ یہاں سے ایک نئی بحث شروع فرما رہے ہیں کہ رویت باری تعالیٰ آنکھوں سے ہو سکتی ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں اہل سنت والجماعت اور دیگر فرقوں کا اختلاف ہے، اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ رویت باری ممکن ہے بلکہ صرف ممکن ہی نہیں شریعت سے اس کا وقوع بھی ثابت ہے کہ جنت میں اہل ایمان باری تعالیٰ کا دیدار کریں گے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ وغیرہ، دوسرے فرقے اس کے قائل نہیں ہیں، باقی رویت قلبی میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

شارح نے رویت کی دو تعریفیں کی ہیں اور اسکی مثال بیان کی ہے۔ (۱) الانکشاف تام بالبصر، کہ آنکھ کے ذریعے سے کسی چیز کا انکشاف تام ہو جائے، (۲) اثبات الشیء کما هو بحاسة البصر، حاسہ بصر کے ذریعے سے کسی چیز کا اس طریقہ پر ادراک کر لینا کہ جس طرح وہ واقع اور نفس الامر میں ہے، بظاہر ان دونوں تعریفوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

مثال: آنکھوں کے ذریعے سے ہم چودھویں کے چاند کو دیکھیں پھر آنکھیں بند کر لیں تو دونوں صورتوں میں چاند کی صورت و کیفیت ہمارے سامنے منکشف رہتی ہے، مگر عین دیکھنے کے وقت جو انکشاف اور وضاحت ہوتی ہے وہ آنکھیں بند کرنے کی صورت میں نہیں ہوتی، تو چاند کو دیکھنے کے وقت جو مخصوص کیفیت و حالت ہماری ہوتی ہے جس میں انکشاف تام ہوتا ہے، اسی کا نام رویت ہے اور آنکھیں بند کرنے کی صورت میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔

جَائِزَةٌ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ إِذَا خُلِيَ وَنَفْسُهُ لَمْ يَحْكَمْ بِامْتِنَاعِ الرُّؤْيَا مَا لَمْ يَقُمْ لَهُ بُرْهَانٌ عَلَى ذَلِكَ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ، وَهَذَا الْقَدْرُ ضَرُورِيٌّ فَمَنْ ادَّعَى الْأَمْتِنَاعَ فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ۔

ترجمہ: (رویت باری تعالیٰ) عقلاً ممکن ہے باین معنی کہ عقل کو عقلی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ (عقل) امتناع رویت کا فیصلہ نہیں کرتی جب تک کہ اس (امتناع رویت) پر دلیل قائم نہ ہو جائے باوجودیکہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے۔ پس جو آدمی امتناع رویت کا دعویٰ کرے اسی پر بیان لازم ہے (یعنی دلیل لانا لازم ہے)۔

قولہ جائزۃ فی العقل الخ رویت اللہ مبتدا ہے ”جائزۃ فی العقل“ خبر ہے، یہاں سے ماتن نے رویت باری کا امکان بیان کیا ہے آگے ”واجبۃ بالعقل“ سے اسکا وقوع بیان کیا ہے، شارح نے عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر عقل کو خارجی آمیزش سے خالی کر دیا جائے تو عقل یہی فیصلہ کرے گی کہ رویت باری ممکن ہے، جب تک رویت باری کے امتناع پر دلیل قائم نہ ہو جائے، مگر کیا کریں کہ رویت باری کے امتناع پر دلیل قائم نہیں ہے، لہذا عقل کا فیصلہ بدستور باقی رہا کہ رویت باری تعالیٰ ممکن ہے۔ اور اگر کوئی یہ کہے کہ رویت باری ممتنع ہے تو پھر اسکو یہ کہا جائے گا کہ تیرے پر بیان لازم ہے یعنی امتناع پر دلیل قائم کریں ورنہ تمہارا امتناع والا قول کرنا لغو اور بے کار ہے۔

وَقَدْ اسْتَدْلَّ أَهْلُ الْحَقِّ عَلَى امْكَانِ الرُّؤْيَا بِوَجْهَيْنِ عَقْلِيٍّ وَ سَمَوِيٍّ تَقْرِيرُ الْأَوَّلِ أَنَا قَاطِعُونَ بِرُؤْيَا الْأَعْيَانِ وَالْأَعْرَاضِ ضَرُورَةً أَنَّا نَفَرِّقُ بِالْبَصَرِ بَيْنَ جِسْمٍ وَ جِسْمٍ وَ عَرَضٍ وَ عَرَضٍ وَلَا بُدَّ لِلْحُكْمِ الْمُشْتَرَكِ مِنْ عِلَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ وَ هِيَ أَمَّا الْوُجُودُ أَوْ الْحُدُوثُ أَوْ الْإِمْكَانُ إِذْ لَا رَابِعَ يَشْتَرِكُ بَيْنَهُمَا وَ الْحُدُوثُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُجُودِ بَعْدَ الْعَدَمِ وَ الْإِمْكَانُ عَنْ عَدَمِ ضَرُورَةِ الْوُجُودِ وَ الْعَدَمِ وَلَا مَدْخَلَ لِلْعَدَمِ فِي الْوُجُودِ فَتَعَيَّنَ الْوُجُودُ وَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الصَّائِبِ وَ غَيْرِهِ فَيُصَحَّحُ أَنَّ يُرَى مِنْ حَيْثُ نَحْقُقُ عِلَّةَ الصَّحْحَةِ وَ هِيَ الْوُجُودُ۔

ترجمہ: اور اہل حق نے استدلال کیا ہے رویت کے امکان پر دو طریقوں کے ساتھ عقلی اور نقلی، اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم آنکھ کے ذریعے سے جسم اور جسم کے درمیان عرض اور عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ اور ضروری ہے کہ حکم مشترک کے لیے کسی علت مشترک کا ہونا اور وہ

(علت مشترکہ) یا وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لیے کہ چوتھی چیز نہیں جو ان دونوں (اعیان اور اعراض) کے درمیان مشترک ہو۔ اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان (سے مراد) وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہو گیا اور وہ (وجود) مشترک ہے صانع اور غیر صانع کے درمیان تو یہ صحیح ہے کہ (صانع کو) دیکھ لیا جائے صحت رویت کی علت کے تحقق ہونے کی وجہ سے اور وہ (علت) وجود ہے۔

قوله وقد استدلل اهل الحق الخ اهل حق نے رویت باری تعالیٰ کے ثبوت پر دو دلیل پیش کی ہیں، (۱) عقلی (۲) نقلی **دلیل عقلی:** بدلت یہ ثابت ہے کہ جن چیزوں کو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں وہ اجسام (اعیان) اور اعراض ہیں اور یہ فرق بھی محسوس کرتے ہیں کہ ایک جسم مثلاً لکڑی ہے اور دوسرا جسم مثلاً لوہا یا تانبا یا پتیل ہے، اسی طرح ایک عرض مثلاً سیاہی اور دوسرا عرض مثلاً سفیدی ہے، ان سب کے لیے رویت مشترک ہے، اور حکم مشترک کے لیے علت مشترک چاہیے، وہ علت مشترک کیا ہے؟ تتبع اور تلاش کے بعد ہمیں تین چیزیں ملی ہیں، ان میں سے دو میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے، وہ تین چیزیں یہ ہیں، (۱) حدوث (۲) امکان (۳) وجود۔ اول دو میں علت بننے کی صلاحیت اس لیے نہیں ہے کہ حدوث، وجود بعد العدم کا نام ہے، حدوث کی تعریف میں عدم پڑا ہوا ہے، لہذا حدوث عدی ہوا اور عدی چیز میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور امکان وجود اور عدم دونوں کے ضروری نہ ہونے کا نام ہے، اس تعریف میں بھی عدم پڑا ہوا ہے، لہذا امکان بھی عدی ہوا اور عدی چیز علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لہذا تیسری چیز وجود متعین ہے، اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے، تو وجود، رویت (حکم مشترک) کی علت مشترکہ ہے، اور وجود جس طرح مخلوق کا ہے اسی طرح صانع (اللہ تعالیٰ) کا وجود بھی ہے، قاعدہ ہے جہاں علت پائی جاتی ہے وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے جب علت (وجود مشترکہ صانع و مخلوق) پائی گئی ہے تو حکم (رویت باری) بھی پایا جائے گا۔ تو رویت باری تعالیٰ کا جواز ثابت ہو گیا۔

وَيَتَوَقَّفُ امْتِنَاعُهَا عَلَى ثُبُوتِ كَوْنِ شَيْءٍ مِنْ خَوَاصِّ الْمُمُمْكِنِ شَرْطًا أَوْ مِنْ خَوَاصِّ الْوَاجِبِ مَلَاغًا۔

ترجمہ: اور موقوف ہے اس (رویت) کا ممتنع ہونا کسی شے کے ثابت ہونے پر ممکن کے خواص پر شرط بن کر یا واجب کے خواص میں سے مانع بن کر۔

قوله و يتوقف امتناعها الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ اعیان (اجسام) و اعراض کے دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری تعالیٰ میں بھی تحقق ہے مگر یہ ہو سکتا ہے کہ رویت کے لیے کچھ شرائط ہوں، مثلاً (۱) شے مری کا جہت میں ہونا (۲) سامنے ہونا (۳) روشنی میں ہونا وغیرہ، اللہ تعالیٰ تو ان مذکورہ چیزوں سے پاک و منزہ ہیں تو پھر اللہ کی رویت کیسے ہو سکتی ہے، تو معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ ناممکن ہے۔

جواب: رویت باری تعالیٰ محال تب ہوتی جب رویت کے لیے مذکورہ شرائط ہوتیں، حالانکہ رویت کے لیے کوئی شرطیں ہیں ہی نہیں خواہ وہ شرائط ممکن کے خواص میں سے ہوں، جیسا کہ وہ شرائط اوپر بیان کی گئی ہیں یا واجب کے خواص میں سے کوئی، بخ ہوں، یعنی صفات واجب میں سے کسی صفت کو رویت سے مانع مان لیا جائے، اگر یہ چیزیں ہوتیں تو پھر آپ کہہ سکتے کہ یہ چیزیں (شرائط) باری تعالیٰ کے اندر نہیں پائی جارہیں، اس لیے رویت باری تعالیٰ ممکن نہیں، لیکن کیا کریں کہ رویت کے لیے شرطیں ہے ہی نہیں، لہذا آپ کا یہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

وَكَذَٰلِكَ يُصَٰحِحُّ اَنْ يُرَى سَائِرُ الْمَوْجُودَاتِ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَالطُّعُومِ وَالرَّوَاحِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا لَا يُرَى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمْ يَخْلُقْ فِى الْعُبُوْدِ رُوَيْتَهَا بِطَرِيقِ جَرْمِى الْعَادَةِ لَا بِنَاءً عَلٰى اِمْتِنَاعِ رُوَيْتِهَا۔

ترجمہ: اور اسی طرح صحیح ہے کہ تمام موجودات کو دیکھ لیا جائے یعنی آواز، ذائقے اور بوئیں اور اس کے علاوہ۔ اور (مذکورہ چیزوں کو) نہیں دیکھا جاسکتا اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کے اندر اس کی رویت کا خلق نہیں فرمایا عادت کے جاری ہونے کے طریقے کے ساتھ نہ کہ انکی رویت کے تمتنع ہونے کی بناء پر۔

قولہ وكذا يصح ان يرى الخ یہ عبارت بھی اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ رویت کی علت وجود ہے، جب بھی علت پائی جاتی ہے تو وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے، حالانکہ بہت ساری چیزیں ہیں کہ انکا وجود یعنی علت پائی گئی ہے مگر انکی رویت نہیں پائی گئی جیسے اصوات، ذائقے، بوئیں، حرارت، برودت وغیرہ جو موجود ہیں، مگر دکھائی نہیں دیتیں، جب تاہی باطل ہے تو پھر مقدم یعنی وجود کو علت ماننا بھی باطل ہے۔

جواب: مذکورہ تمام موجودات کی رویت بھی ممکن ہے، اس لیے کہ رویت اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے، باقی رہی یہ بات کہ پھر دکھائی کیوں نہیں دیتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یہ قائم کر رکھی ہے کہ ان چیزوں کی رویت بندوں کے اندر پیدا نہ کریں ورنہ اگر چاہیں تو خرق عادت کے طور پر ان مذکورہ چیزوں کی رویت بندوں کے اندر پیدا فرمادیں، رویت کا نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ رویت محال ہے۔

وَحِينَ اعْتَرَضَ بَانَ الصَّحَّةَ عَلَمِيَّةً فَلَا تَسْتَدْعِي عِلَّةً وَلَوْ سُلِّمَ فَالْوَاحِدُ النُّوعِيُّ قَدْ يُعْلَلُ بِالْمُخْتَلِفَاتِ كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ وَالنَّارِ فَلَا يَسْتَدْعِي عِلَّةً مُشْتَرَكَةً وَلَوْ سُلِّمَ فَالْعَلَمِيُّ يَصْلُحُ عِلَّةً لِلْعَلَمِيِّ وَلَوْ سُلِّمَ فَلَا نُسْلَمُ اشْتِرَاكَ الْوُجُودِ بَلْ وَجُودُ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنُهُ۔

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت (رویت) عدی ہے وہ کسی علت کا مقتضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو واحد نوعی مختلف علتوں کے ساتھ معلل ہوتا ہے جیسا کہ حرارت (کی علت) سورج اور آگ سے۔ پس وہ علت مشترکہ کا مقتضی نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے پس عدی ہی، عدی کے لیے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے

تو ہم وجود کے مشترک ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شی کا وجود اس کا عین ہے۔

قولہ و حین اعتراض الخ اس عبارت میں چار اعتراضات ہیں جو معتزلہ کی جانب سے رویت باری تعالیٰ کے عدم جواز پر کیے گئے ہیں اول اعتراض ”و لو سلم تک، دوسرا دوسرے ”و لو سلم تک“ تیسرا تیسرے ”و لو سلم تک، چوتھا ”و لو سلم“ سے آخر تک۔

اعتراض (۱) : اہل السنۃ والجماعت رویت باری تعالیٰ کے جواز کے قائل ہیں یعنی صحت رویت کے قائل ہیں اور صحت بمعنی امکان ہے اور امکان عدی چیز ہے جیسا کہ ماسبق میں ذکر کیا گیا ہے تو صحت بھی عدی ہوئی اور آپ نے ماقبل میں کہا ہے کہ عدی چیز علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، ایسے ہی یہ اصول بھی مسلم ہے کہ عدی چیز علت کا تقاضا بھی نہیں کرتی تو جب صحت رویت عدی ہونے کی وجہ سے علت کا تقاضا نہیں کرے گی تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ رویت حکم مشترک ہے یہ علت مشترک کا تقاضا کرے گی غلط اور باطل ہے جب استدلال باطل ہو تو رویت کا جواز بھی ثابت نہ ہوگا۔

اعتراض (۲) : اس اعتراض سے قبل یہ سمجھ لیں کہ وحدت کی تین قسمیں ہیں: (۱) وحدت جنسی اس کلی کو کہتے ہیں کہ جس کے تحت مختلف حقیقت کے افراد کثیرہ ہوں جیسے حیوان، اس کے تحت انسان اور جانور داخل ہیں اور ہر ایک کی حقیقت مختلف ہے۔ (۲) وحدت نوعی وہ کلی ہے کہ جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ ہوں جیسے انسان (۳) وحدت شخصی وہ ہے کہ جس میں کوئی شخص معین ہو جیسے زید۔

اب اعتراض یہ ہے کہ رویت وحدت نوعی کے ساتھ واحد ہے اور واحد بالانواع کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں جس طرح مطلق حرارت واحد بالانوع ہے اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں جیسے نور کی حرارت، بدن کی حرارت، دیوار کی حرارت وغیرہ۔ اول کی علت آگ ہے ثانی کی علت بدن کا بخار ہے ثالث کی علت دھوپ اور سورج ہے۔ اسی طرح رویت واحد نوعی ہے یہاں بھی علتیں مختلف ہو سکتی ہیں مثلاً رویت اعیانی کی علت جسم ہے اور رویت الامراض کی علت مرض ہے اور رویت باری کی علت اور ہے، اگر ہم یہ بات مان لیں کہ صحت رویت باوجود عدی ہونے کے علت کا مقتضی ہے مگر یہ بات نہیں مانتے ہیں جو آپ نے فرمایا ہے کہ حکم مشترک کی علت مشترک ہے اور وہ وجود ہے بلکہ رویت کی علتیں الگ الگ ہیں مشترک یعنی ایک نہیں ہے جب دلیل کی بنیاد ختم ہو گئی تو رویت باری کا جواز بھی ثابت نہ ہوگا۔

اعتراض (۳) : اگر ہم مان لیں کہ رویت واحد بالانوع علت مشترکہ کا مقتضی ہے تاہم یہ بات نہیں مانتے کہ رویت کی علت وجودی ہے اس لیے کہ صحت رویت عدی ہے اور عدی کے لیے عدی ہی علت ہو سکتی ہے تو وہ علت امکان یا حدوث ہے اور اللہ تعالیٰ امکان اور حدوث سے پاک ہے تو رویت کی علت امکان یا حدوث اللہ تعالیٰ میں نہ پائے جانے کی وجہ سے اللہ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

اعتراض (۴): اگر ہم یہ بات مان لیں کہ صحت رویت کی علت عدمی یعنی امکان اور حدوث نہیں بلکہ وجود ہی ہے تو پھر ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ وہ وجود مشترک ہے خالق اور مخلوق کے درمیان اس لیے کہ ہر شی کا وجود عین فی ہے ممکن کا وجود عین ممکن ہے اور واجب کا وجود عین واجب ہے تو رویت ممکن کی علت ممکن ہے اور رویت واجب کی علت واجب ہے مشترک علت کیسے ہوگی آپ کا یہ کہنا کس طرح درست ہے کہ حکم مشترک کی یعنی رویت کی علت مشترک ہے جب دلیل کی بنیاد غلط ہے تو رویت باری تعالیٰ کا جواز (امکان) بھی ثابت نہ ہوگا۔

أَجِيبَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلَّةِ مُتَعَلِّقُ الرُّوْيَةِ وَالْقَابِلُ لَهَا وَلَا خَفَاءَ فِي لُزُومِ كَوْنِهِ وَجُودِيًّا ثُمَّ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ خُصُوصِيَّةَ الْجِسْمِ أَوْ الْعَرَضِ لِأَنَّ أَوَّلَ مَا نَرَى شَيْئًا مِنْ بَعِيدٍ إِنَّمَا نَلْذِرُ مِنْهُ هَوِيَّةً مَا ذُوْنَ خُصُوصِيَّتِهِ جَوْهَرِيَّةً أَوْ عَرَضِيَّةً أَوْ إِنْسَانِيَّةً أَوْ فَرَسِيَّةً وَنَحْوَ ذَلِكَ وَبَعْدَ رُؤْيِيهِ بِرُؤْيِيهِ وَاحِدَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِهَوِيَّةٍ قَدْ نَقَلِدُ عَلَى تَفْصِيلِهِ إِلَى مَا فِيهِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ وَقَدْ لَا نَقْدِرُ فَمُتَعَلِّقُ الرُّوْيَةِ هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ لَهُ هَوِيَّةٌ مَا وَهُوَ الْمَعْنَى بِالْوُجُودِ وَاشْتِرَآكُهُ ضَرُورِيٌّ۔

ترجمہ: (مذکورہ اعتراضات کا) یہ جواب دیا گیا ہے کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور رویت کو قبول کرنے والا ہے اور متعلق رویت کے وجودی ہونے کے لزوم میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے۔ پھر جائز نہیں ہے کہ جسم یا عرض کی خصوصیت ہو، اس لیے کہ ہم ابتداء میں دور سے ایک صورت (ہوئیّت) کو دیکھتے ہیں تو اس سے ہم ہوئیّت کا ادراک کرتے ہیں نہ کہ جوہر، یا عرض، یا انسان، یا گھوڑا اور اس کی مثل خصوصیت کا (ادراک کرتے ہیں) اور اس کی ہوئیّت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جوہر اور اعراض کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے پس رویت کا متعلق وہ کسی شی کے لیے کسی ہوئیّت کا ہونا ہے۔ اور وجود سے یہی مراد ہے اور اس (وجود) کا مشترک ہونا ضروری ہے۔

قولہ اجیب بان المراد بالعللة الخ یہاں سے شارحؒ مذکورہ اعتراضات کا جواب دے رہے ہیں کہ علت رویت سے مراد رویت کا متعلق ہے یعنی وہ ہے جو رویت کو قبول کرے اور جس کو دیکھا جاسکے، ایسی چیز یقیناً وجودی ہوگی معدوم چیز دکھائی دیے جانے کے قابل ہی نہیں ہوتی لہذا پہلا اعتراض اٹھ گیا کہ صحت رویت عدمی ہے علت کا تقاضا نہیں کرتی، اسی طرح تیسرا اعتراض بھی رفع ہو گیا کہ صحت رویت عدمی ہے اس کی علت بھی عدمی ہے اس لیے کہ رویت کی علت یعنی متعلق وجودی ہی ہے تو عدمی کی علت عدمی نہ ہوئی، جب رویت کا متعلق وجودی ہے تو اس وجود کے جوہر اور عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں ہمیں ہر دکھائی دینے والی چیز کے جوہر یا عرض ہونے کا علم ہو جاتا حالانکہ جب ہم دور سے ایک ڈھانچہ (صورت) دیکھتے ہیں تو اول وہلہ میں اس کے جوہر یا عرض یا انسان یا فرس وغیرہ کے ہونے کا کوئی علم نہیں ہوتا بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ہے اسی کو ہوئیّت کہتے ہیں، اس کا اطلاق وجود خارجی پر ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ

رؤیت کا متعلق (علت) وہ وجود ہی ہے جو بین الخالق والمخلوق میں مشترک ہے، لہذا دوسرا اعتراض رفع ہو گیا (کہ رؤیت واحد بالنوع ہے اس کی علتیں متعدد ہوسکتی ہیں)۔

”اشتراکہ ضروری“ سے چوتھا اعتراض رفع ہو گیا کہ وجود ہی کا اعیان اور اعراض اور بازی تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے اس کا انکار تکبر کی علامت ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِّجَوَازِ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقَ الرُّؤْيَةِ هُوَ الْجَسْمِيَّةُ وَمَا يَتَّبِعُهَا مِنَ الْأَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ خُصُوصِيَّةٍ۔

ترجمہ: اور اس میں اعتراض ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ رؤیت کا متعلق وہ جسمیت اور جو اس کے تابع ہیں یعنی اعراض، کسی خصوصیت کا اعتبار کیے بغیر۔

قوله وفيه نظر الخ اس عبارت میں شارحؒ مذکورہ جواب پر اعتراض کر رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوسکتا ہے کہ رؤیت کا متعلق حُيُوت نہ ہو بلکہ جسمیت اور اس کے تابع یعنی اعراض ہوں تو جسمیت اعیان اور اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ جسمیت سے منزہ ہے لہذا رؤیت کی علت (مشترک) نہ پائی گئی تو رؤیت باری تعالیٰ بھی ثابت نہ ہوئی۔

وَقَرِيرُ الثَّانِي أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ سَأَلَ الرُّؤْيَةَ بِقَوْلِهِ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ مُمَكِّنَةً لَكَانَ طَلِبُهَا جَهْلًا بِمَا يَحْجُوزُ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَالًا يَحْجُوزُ أَوْ سَفَهًا وَعَبَثًا وَطَلِبًا لِلْمَحَالِ وَالْأَنْبِيَاءُ مُنْزَهُونَ عَنْ ذَلِكَ وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ عَلَّقَ الرُّؤْيَةَ بِاسْتَقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ أَمْرٌ مُمَكِّنٌ فِي نَفْسِهِ وَالْمُتَعَلِّقُ بِالْمُمَكِّنِ مُمَكِّنٌ لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْإِخْبَارُ بِثُبُوتِ الْمُتَعَلِّقِ عِنْدَ ثُبُوتِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ وَالْمَحَالُ لَا يَقْبُضُ عَلَى شَيْءٍ مِنَ التَّقَادِيرِ الْمُمَكِّنَةِ۔

ترجمہ: اور دوسری (دلیل) کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول ”رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ“ سے رؤیت کا سوال کیا پس اگر وہ (رؤیت) ممکن نہ ہوتی تو اس کی طلب ان احکام سے جہالت ہے جو اللہ کی شان میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں یا (رؤیت کی طلب) یہ سفاہت اور لغو کام ہوگا اور محال کو طلب کرنا ہوگا حالانکہ انبیاء اس سے پاک ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رؤیت کو استقرار جبل کے ساتھ متعلق کیا ہے اور وہ (استقرار جبل) فی نفسہ امر ممکن ہے اور متعلق بال ممکن (یعنی جو چیز کسی ممکن پر متعلق ہو) وہ بھی ممکن ہوتی ہے اس لیے کہ تعلق کا معنی متعلق بہ کے ثبوت کے وقت متعلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اور محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

قوله وقريرو الثاني ان موسى عليه السلام الخ یہاں سے شارحؒ امکان رؤیت پر دلیل نقلی ذکر فرما رہے ہیں جو شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے مگر شارحؒ اس دلیل کے تحت دو دلیلیں بیان کریں گے، چونکہ دونوں دلیلوں کا تاخذ

ایک ہی آیت مبارکہ ہے اس لیے ایک ہی دلیل کے عنوان سے دونوں دلیلوں کا ذکر کیا ہے، آیت مبارکہ یہ ہے،
فَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ اِنۡظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنۡ تُرَاٰنِي وَاٰنۡظُرْ اِلَى الْجَبَلِ
فَاِنۡ اَسۡتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَٰنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دُكَّانًا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَوۡعًا (الآیہ)
اس آیت مبارکہ کے تحت شارحؒ نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

دلیل (۱): جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا تو دل میں اشتیاق پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار کروں
تو بارگاہ الہی میں درخواست کی ”رَبِّ اِنۡظُرْ اِلَيْكَ“ اے میرے رب مجھے اپنا دیدار کرا دیں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا
”لن ترانی“ ہرگز میرا دیدار نہ کر سکے گا، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست رویت باری تعالیٰ کے ممکن ہونے پر
دلالت کرتی ہے اس لیے کہ اگر رویت ناممکن ہوتی تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو موسیٰ علیہ السلام کو رویت باری کے
ناممکن ہونے کا علم نہ ہوگا (۲) یا پھر ناممکن (ممتنع) ہونے کا علم ہوگا، اول صورت میں موسیٰ علیہ السلام کو رویت کے بارے
میں درخواست کرنا اس بات کو مستلزم ہوگا کہ (نعوذ باللہ منہ) موسیٰ علیہ السلام جاہل ہیں کہ ان کو اس بات کا پتہ ہی نہیں ہے کہ
بارگاہ الہی میں کوئی بات جائز ہے اور کوئی ناجائز ہے جبکہ انبیاء علیہم السلام ان باتوں سے پاک ہیں، دوسری صورت میں
رویت کی درخواست اس اللہ تعالیٰ سے ان کی سفاہت (بیوقوفی) اور عبث یعنی بے فائدہ کام کرنے کو اور محال چیز کے طلب
کرنے کو مستلزم ہوگی جبکہ انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں، تو ثابت ہوا کہ رویت باری ممکن ہے۔

دلیل (۲): جب موسیٰ علیہ السلام نے رویت کی درخواست کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ تم ہرگز مجھے نہیں
دیکھ سکو گے البتہ ایک صورت آپ کے لیے تجویز کرتا ہوں کہ ”اِنۡظُرْ اِلَى الْجَبَلِ“ پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو اس پر ایک
جھلک ڈالتا ہوں ”فَاِنۡ اَسۡتَقَرَّ مَكَانَهُ“ اگر پہاڑ اپنی جگہ ساکن رہے تو ”فَسَوْفَ تَرَٰنِي“ تم مجھے دیکھ سکو گے، اس آیت
میں اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرا جبل پر مُعَلَّق فرمایا ہے اور استقرا جبل فی نفسہ ممکن ہے اس لیے کہ جبل ایک جسم ہے
جس طرح جسم میں حرکت ممکن ہے اسی طرح سکون اور استقرا بھی ممکن ہے، قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی ممکن پر مُعَلَّق ہو تو وہ بھی
ممکن ہوتی ہے تو لہذا رویت باری تعالیٰ بھی ممکن ہوگی، اس کی وجہ شارحؒ نے خود بیان کی ہے کہ تعلیق کا مقصد مُعَلَّق بہ کے
ثبوت کے وقت مُعَلَّق کی خبر دینا ہے یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رویت کو استقرا جبل پر مُعَلَّق فرما کر اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ
استقرا جبل (مُعَلَّق بہ) کے ثابت ہونے کے وقت میری رویت (مُعَلَّق) بھی ثابت ہوگی، تو معلوم ہوا کہ رویت باری
ممکن ہے کیونکہ ممتنع و محال چیز کو کسی ممکن پر مُعَلَّق نہیں کیا جاتا۔

وَقَدِ اعْتَرَضَ بُوْجُوْدُ اَقْوَامَہَا اَنَّ سُوْاَلَ مُوسٰی عَلَیْہِ السَّلَامُ کَانَ لَا جَلَ قُوْمِہِ حَیْثُ قَالُوْا لَنۡ نُّوْفِیَنَّ لَکَ
حَتّٰی نَرٰی اللّٰہَ جَہْرَۃً فَسَالَ لِیَعْلَمُوْا اِمْتِنَاعَہَا کَمَا عَلِمَہُ، هُوَ وَبَاۡنًا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْمُعَلَّقَ عَلَیْہِ مُمۡمَکِنٌ

بَلْ هُوَ اسْتِقْرَارُ الْجَبَلِ حَالٌ تَحَرُّكِهِ وَهُوَ مَحَالٌ وَاجِبٌ بَأَنَّ كُلًّا مِّنْ ذَلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ وَلَا ضَرُورَةَ فِي ارْتِكَابِهِ عَلَى أَنَّ الْقَوْمَ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ الرَّؤْيَةُ مُتَمَنِّعَةٌ وَإِنْ كَانُوا كُفَّارًا لَمْ يُصَلِّ قُوَّةُ فِي حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْإِمْتِنَاعِ وَآيًا مَا كَانَ يَكُونُ السُّوَالُ عِبْثًا وَالْإِسْتِقْرَارُ حَالُ التَّحَرُّكِ أَيْضًا مُمَكِّنٌ بَأَنَّ يَقَعَ الشُّكُونُ بِكُلِّ الْحَرَكَةِ وَإِنَّمَا الْمَحَالُ إِجْتِمَاعُ الْحَرَكَةِ وَالشُّكُونُ۔

ترجمہ: اور تحقیق (مذکورہ دونوں دلیلوں پر) چند اعتراضات کیے گئے ہیں ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال اپنی قوم کے لیے تھا جبکہ (قوم نے) کہا تھا کہ (اے موسیٰ) ہم تجھ پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ ہم اللہ کو کھلم کھلا دیکھ لیں تو (حضرت موسیٰ) سوال کیا تاکہ قوم بھی امتناع کو جان لے جیسا کہ وہ خود جانتے تھے اور (یہ اعتراض کیا گیا ہے) کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مُعَلَّقٌ علیہ (جس پر مُعَلَّقٌ کیا گیا ہے) ممکن ہے بلکہ (مُعَلَّقٌ علیہ) پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے۔ اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے اور اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس بات پر کہ قوم اگر مومن تھی تو ان کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کافی ہو جاتا کہ رویت مُتَمَنِّعٌ ہے اور اگر وہ (قوم) کافر تھی تو وہ اس (حضرت موسیٰ علیہ السلام) کی اللہ تعالیٰ کے امتناع کے حکم لگانے میں تصدیق نہ کرتی۔ اور جو بھی صورت ہو (حضرت موسیٰ علیہ السلام کا) سوال عبث ہو جائے گا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت اور سکون کا اجتماع ہے۔

قولہ و قد اعترض بوجوه الخ اس عبارت کے چار حصے ہیں پہلا حصہ ”و بانا لا نسلم“ تک ہے اس حصہ میں مذکورہ دلیل نقلی پر معتزلہ کی جانب سے قوی اعتراض ذکر کیا گیا ہے دوسرا حصہ ”و بانا لا نسلم سے واجب“ تک ہے اس حصے میں بھی معتزلہ کی جانب سے مذکورہ دلیل نقلی پر دوسرے اعتراض کا ذکر ہے، تیسرا حصہ ”واجب“ سے ”و لا ضرورة فی ارتکابه“ تک ہے اس حصے میں مذکورہ دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دیا گیا ہے چوتھا حصہ ”و لا ضرورة فی ارتکابه“ سے آخر تک ہے اس حصے میں مذکورہ دونوں اعتراضوں کا الگ الگ جواب دیا گیا ہے۔

پہلا حصہ: اعتراض (۱): مذکورہ دلیل نقلی پر معتزلہ کی جانب سے قوی تر اعتراض یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے رویت باری کا سوال اپنے لیے نہیں بلکہ قوم کے لیے سوال کیا تھا خود رویت باری کے امتناع کو جانتے تھے، قوم نے کہا تھا ”لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً“ کہ ہم ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ اعلان یہ ہم اللہ کو دیکھ لیں، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رویت کے بارے میں درخواست قوم کے لیے تھی تاکہ ان کو بھی معلوم ہو جائے کہ رویت باری محال اور مُتَمَنِّعٌ ہے جیسا کہ خود امتناع رویت کو جانتے تھے۔

دوسرا حصہ: اعتراض (۲): ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مُعَلَّقٌ بہ یعنی استقرار جبل ممکن ہے تاکہ مُعَلَّقٌ یعنی

رویت کا ممکن ہونا لازم آئے بلکہ استقرار جبل سے استقرار اور سکون بحالت حرکت مراد ہے اور استقرار بحالت حرکت اجتماع ضدین کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے یعنی پہاڑ ٹھہرا بھی رہے اور اس میں حرکت بھی ہو یہ تو اجتماع نقیضین ہے جس کا محال ہونا مسلم ہے، تو معلوم ہوا کہ معلق علیہ ممکن نہیں بلکہ محال ہے، رویت جو کہ مُعَلَّقٌ ہے وہ بھی محال ہوگی۔

تیسرا حصہ: جواب: اس حصے میں دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دیا گیا ہے کہ دونوں خلاف ظاہر ہیں اول اس لیے کہ اگر رویت کی درخواست قوم کے لیے تھی تو پھر عبارت بجائے ”رَبِّ اَرِنِي“ کے ”رَبِّ اَرِهْمُ“ ہوتی کہ اے رب انکو یعنی قوم کو اپنا دیدار کرا دے، اسی طرح ”اَنْظُرْ اِلَيْكَ“ کے بجائے ”يَنْظُرُوا اِلَيْكَ“ ہوتا تو معلوم ہوا کہ رویت کا سوال اپنے لیے تھا نہ کہ قوم کے لیے تھا، دوسرا اعتراض اس لیے خلاف ظاہر ہے کہ استقرار، آیت میں مطلق ہے بحالت حرکت مراد نہیں ہے۔

چوتھا حصہ: اس حصے میں دونوں اعتراضوں کا الگ الگ جواب دیا گیا ہے اول اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم کہ جس نے کہا تھا ”لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نُرَىٰ اللّٰهَ جَهْرَةً“ مؤمن تھی یا کافر تھی، اگر مؤمن تھی تو پھر موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو اتنا کہہ دیتے کہ بھائی اللہ تعالیٰ کی رویت ممتنع اور محال ہے تو قوم خاموش ہو جاتی پھر رویت کا سوال ہی نہ کیا جاتا، اور اگر کافر تھی تو کبھی بھی نہ مانتی، اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ جواب آتا کہ یہ رویت کا سوال ممتنع ہے، جو بھی صورت ہو رویت کا سوال بے جا اور عبث تھا، لہذا ثابت ہو گیا کہ رویت کا سوال اپنے لیے تھا نہ کہ قوم کے لیے تھا۔

”و الاستقرار الخ“ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر استقرار جبل، بحالت حرکت مراد ہو جیسا کہ معترض نے کہا ہے تب بھی یہ بات ممکن ہے کہ حرکت کی جگہ استقرار اور سکون ہو جائے تو اجتماع ضدین بھی لازم نہیں آئے گا جو کہ محال ہے، یعنی تحرک کے وقت استقرار ہو گا تو تحرک ختم ہو جائے گا تو بوقت تحرک استقرار ہو سکتا ہے اور یہ ممکن ہے ہاں آن واحد میں تحرک اور استقرار (یعنی سکون) دونوں کا اجتماع ہو جائے تو یہ محال ہے۔

وَاَجِبَةً بِالْقَلِيلِ وَقَدْ وَرَدَ الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ بِاِنْجَابِ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ اللّٰهُ تَعَالٰی فِي دَارِ الْاٰخِرَةِ اَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالٰی وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ وَاَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنْكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَهُوَ مَشْهُورٌ رَّوَاهُ اَحَدٌ وَعِشْرُونَ مِنْ اَكْبَابِ الصَّحَابَةِ رَضُوْا نِ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَاَمَّا الْاِجْمَاعُ فَهُوَ اَنَّ الْاُمَّةَ كَانُوْا مُجْمِعِيْنَ عَلٰی وَقُوْعِ الرُّؤْيَا فِي الْاٰخِرَةِ وَاَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةَ فِيْ ذٰلِكَ مَحْمُولَةٌ عَلٰی ظَوَاهِرِهَا ثُمَّ ظَهَرَتْ مَقَالَةُ الْمُخَالِفِيْنَ وَشَاعَتْ شُبُهَاتُهُمْ وَتَاوَلَتْ اَتْفَالُهُمْ۔

ترجمہ: (رویت باری تعالیٰ) نقل سے ثابت ہے اور تحقیق دلیل نقلی وارد ہوئی ہے کہ مؤمنین کے لیے اللہ تعالیٰ کی رویت

کے اثبات کے سلسلے میں دار آخرت میں۔ بہر حال کتاب، باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ (کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے) اور بہر حال سنت، پس آپ علیہ السلام کا فرمان ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو چودھویں رات میں دیکھتے ہو۔ اور یہ حدیث مشہور ہے اس کو اکیس اکابر صحابہؓ نے روایت کیا ہے۔ اور بہر حال اجماع پس وہ یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے آخرت میں رؤیت کے وقوع پر اور (اس بات پر متفق رہی ہے) کہ آیات جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ پھر مخالفین کا قول ظاہر ہوا اور ان کے شبہات اور ان کی تاویلات عام ہوئیں۔“

قوله واجبة بالنقل الخ ماتن ”فرما رہے ہیں کہ آخرت میں مومنین کے لیے دیدار الہی کا حصول و وقوع دلائل نقلیہ سے ثابت ہے۔ شارح ”آخرت میں مومنین کے لیے دیدار الہی کے حصول اور وقوع کو دلائل نقلیہ یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت کر رہے ہیں۔

چنانچہ کتاب اللہ میں ہے ”وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ الی حرف ہے اور ”ناطرہ“ کا صلہ ہے، قاعدہ ہے کہ جب لفظ ”نظر“ حرف ”الی“ کے ذریعہ متعدی ہو جائے تو اس وقت ”نظر“ رؤیت کے معنی میں ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ہے، مخالفین نے کہا ہے کہ الی حرف نہیں ہے بلکہ اسم اور مفرد ہے ”آلاء“ کا بمعنی نعمت اور ”ناطرہ“ بمعنی ”منتظرہ“ کے ہے۔ اب آیت کا معنی

یہ ہوگا کہ مومنین جنت میں اپنے رب کی نعمتوں کا انتظار کریں گے حالانکہ یہ معنی سیاق آیت کے خلاف ہے اس لیے کہ مذکورہ آیت اہل ایمان کو خوشخبری دینے کے لیے آئی ہے کہ وہاں خوشی ہی خوشی ہوگی جبکہ انتظار کو ”اشد من الموت“ کہا گیا ہے۔ نیز کفار کے بارے میں ازراہ تحقیر کہا گیا ہے ”كَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمْ يَحْشَوْهُمْ“ کہ کفار اس دن اپنے رب کے دیدار سے محروم ہونگے، کفار کے لیے یہ محرومی اس وقت تحقیر ہوگی جبکہ محرومی ان کے ساتھ خاص ہو اور اہل ایمان دیدار الہی سے شرف یاب ہوں۔

سنت میں حدیث مشہورہ یہ ہے کہ جس کو اکیس اکابر صحابہؓ نے روایت کیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے صحابہ کرامؓ کو فرمایا کہ تم اپنے رب کو اس طرح دیکھو گے جس طرح چودھویں رات کے چاند کو تم دیکھتے ہو۔ تیسری دلیل نقلی وہ اجماع امت ہے کہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت ہوگی۔ نیز امت کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ آیات کو ان کے ظواہر پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ وہ آیات تشابہات کے قبیل سے نہ ہو، اس اجماع کے بعد فرقی باطلہ کا ظہور ہوا اور اس مسئلہ رؤیت کے بارے میں اختلاف کرنے لگے اور ان کے شبہات اور تاویلات فاسدہ عام ہوئیں۔

وَأَقْوَىٰ شُبُهَاتِهِم مِّنَ الْعُقُلِيَّاتِ أَنَّ الرُّؤْيَا مَشْرُوطَةٌ بِكَوْنِ الْمَرْئِي لِي مَكَانًا وَجِهَةً وَمُقَابِلَةً لِلرَّائِي

و ثُبُوتُ مُسَافَقَةٍ بَيْنَهُمَا بِحَيْثُ لَا يَكُونُ فِي غَايَةِ الْقُرْبِ وَلَا فِي غَايَةِ الْبُعْدِ وَ اتِّصَالِ شُعَاعٍ مِنَ الْبَاصِرَةِ بِالْمُرْتَبِيِّ وَ كُلُّ ذَلِكَ مَحَالٌّ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى وَ الْجَوَابُ مَنَعُ هَذَا الْأَشْجَرِاطِ وَ إِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ فَيُرَى لَا فِي مَكَانٍ وَلَا عَلَى جِهَةٍ مِنْ غَيْرِ مُقَابَلَةٍ وَ اتِّصَالِ شُعَاعٍ وَ ثُبُوتِ مُسَافَقَةٍ بَيْنَ الرَّائِي وَ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور ان کے عقلی شبہات میں سے قوی تر شبہ یہ ہے کہ رویت مشروط ہے مرئی کا مکان اور جہت میں اور رائی کے سامنے اور (رائی اور مرئی) کے درمیان مسافت کے ثابت ہونے کے ساتھ کہ وہ (مسافت) نہ انتہائی قرب میں ہو اور نہ انتہائی بعد میں ہو اور شعاع کے پہنچنے کے ساتھ باصرہ سے مرئی تک۔ اور یہ سب کچھ اللہ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی جانب مصنفؒ نے اپنے قول (آنے والی عبارت) سے اشارہ کیا ہے۔ پس اللہ کو دیکھ لیا جائے گا، بغیر مکان اور بغیر سامنے کی جہت سے اور بغیر شعاع کے اتصال کے اور بغیر مسافت کے ثبوت کے رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان۔

قولہ واَقْوَىٰ شَبْهَهُمُ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ الْخِ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ ”والمجواب“ تک ہے، اس حصے میں معتزلہ کی جانب سے رویت کے مسئلہ میں عقلی دلائل میں سے قوی تر دلیل کا ذکر ہے، اور دوسرا حصہ ”والمجواب“ سے آخر تک ہے، اس حصے میں انکی دلیل عقلی کا جواب ہے۔

پہلا حصہ: دلیل عقلی: رویت یعنی دکھائی دینی کے لیے چند شرائط ہیں، وہ شرائط چونکہ ذات باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں اس لیے رویت باری تعالیٰ ممکن نہیں ہے، وہ شرائط یہ ہیں، (۱) شئی مرئی کا مکان میں ہونا (۲) شئی مرئی کا کسی جہت میں ہونا (۳) شئی مرئی کا رائی کے سامنے ہونا (۴) رائی اور مرئی کے درمیان مسافت کا بقدر ضرورت ہونا، نہ انتہائی قریب ہو جیسا کہ ہم اپنے چہرے اور ناک کو انتہائی قرب نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ پاتے اور نہ انتہائی بعید ہو، یہ بھی رویت کے لیے مانع ہے جس طرح انتہائی قرب رویت کے لیے مانع ہے (۵) رائی کی نگاہ سے خارج ہونے والی شعاع کا شئی مرئی کے ساتھ اتصال ہو، یہ افلاطون کا مذہب ہے۔ پہلی دونوں شرطیں اللہ تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں، کیونکہ اللہ مکان اور جہت سے پاک ہیں۔ چوتھی شرط بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ ”وَكُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ“ کہ ہم شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں، یہ انتہائی قرب کے درجے میں ہے، جب یہ شرطیں ذات باری تعالیٰ میں مفقود ہیں تو رویت باری تعالیٰ کیسے ہوگی۔

دوسرا حصہ: جواب: ہمیں مذکورہ شرائط تسلیم نہیں اس لیے کہ رویت کے لیے کوئی شرطیں نہیں بلکہ رویت خلق خداوندی کا نتیجہ ہے، شرائط موجود بھی ہوں مگر اللہ نہ چاہے تو رویت نہ ہوگی، جیسے بلی اندھیرے میں چوہے کو دیکھتی ہے مگر ہم نہیں دیکھتے، آسیب زدہ آدمی جنات کو دیکھتا اور کلام کرتا ہے مگر ہم نہیں دیکھ پاتے، حضور علیہ السلام جبریل امین کو دیکھتے تھے مگر صحابہ کرامؓ عام طور پر نہیں دیکھتے تھے، مذکورہ شرائط عادیہ ہیں لازمہ نہیں ہیں، یعنی عادیہ کسی چیز کی رویت مذکورہ شرائط

کے ساتھ ہی ہوتی ہیں مگر خلافِ عادت اسکا امکان ہے اس لیے یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں دکھائی دیں باوجود اس بات کے کہ وہ کسی مکان میں نہیں اور نہ ہی کسی جہت میں ہیں اور باوجود اس بات کے کہ وہ بندوں کے انتہائی قریب ہیں جیسا کہ آیت مبارکہ اس کی طرف اشارہ کر رہی ہے ”وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ“۔

وَقِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فَاسِدٌ۔

ترجمہ: اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنا فاسد ہے۔

قولہ و قیاس الغائب الخ یہ عبارت ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔

سوال: مذکورہ تمام شرائط تمام موجوداتِ ممکنہ کی رویت کے لیے شرط ہیں تو ذاتِ باری تعالیٰ کی رویت کے لیے کیوں شرط نہیں ہیں؟

جواب: یہ تو غائب کو شاہد پر قیاس کرنا ہے جو کہ غلط اور فاسد ہے یعنی ہمارے حواس سے غائب اللہ تعالیٰ کی ذات کو اس عالم کے محسوس موجودات پر قیاس کرنا ہے یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ عَلَى عَدَمِ الْأَشْرَاطِ بِرُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى إِيَّانَا وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِي الرُّؤْيَا بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ فَإِنْ قِيلَ لَوْ كَانَ جَائِزَ الرُّؤْيَا وَالْحَاسَّةِ سَلِيمَةً وَسَائِرُ الشَّرَاطِطِ مَوْجُودَةً لَوْجَبَ أَنْ يُرَى وَالْأَجَازُ أَنْ يَكُونَ بِحَضْرِكِنَا جِبَالٌ شَاهِقَةٌ لَا نَرَاهَا وَإِنَّهُ سَفْسَطَةٌ قُلْنَا مَمْنُوعٌ فَإِنَّ الرُّؤْيَا عِنْدَنَا بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَجِبُ عِنْدَاجْتِمَاعِ الشَّرَاطِطِ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے (اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے۔ اور اس میں اشکال ہے اس لیے کہ گفتگو اس رویت میں ہے جو حاسہ بصر سے حاصل ہو۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر (اللہ تعالیٰ کی) رویت ممکن ہو حالانکہ حاسہ بصر صحیح و سالم ہو اور (رویت کی) تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے۔ ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جن کو ہم نہ دیکھ سکیں حالانکہ یہ سفسطہ (بدیہی کا انکار) ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ ممنوع ہے اس لیے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

قولہ و قد يستدل على عدم الاشتراط الخ اس عبارت کے چار حصے ہیں، پہلا حصہ ”وفيه نظر“ تک ہے، اس حصے میں بعض حضرات نے مذکورہ شرائط کے بغیر رویتِ باری کے امکان پر ایک استدلال پیش کیا ہے۔ دوسرا حصہ ”وفيه نظر“ سے ”فان قيل“ تک ہے، اس حصے میں شارح نے مذکورہ استدلال کو رد کیا ہے، تیسرا حصہ ”فان قيل“ سے ”قلنا“ تک ہے، اس حصے میں معتزلہ نے ایک عقلی شبہ پیش کیا ہے، چوتھا حصہ ”قلنا“ سے آخر تک ہے اس میں ماقبل

والے شبہ کا شارح نے جواب دیا ہے۔

پہلا حصہ: وقد يستدل الخ بعض حضرات نے امکان رویت پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہم کو بغیر مذکورہ شرائط کے دیکھ رہے ہیں اسی طرح ہم بھی بغیر شرائط کے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکیں گے۔

دوسرا حصہ: وفيه نظر الخ شارح نے باطل والے استدلال کو رد کیا ہے، فرماتے ہیں کہ ہماری گفتگو اس رویت کے بارے میں ہے جو حاسہ بصر کے ذریعے سے ہو جبکہ اللہ تعالیٰ ہمیں حاسہ بصر کے بغیر دیکھ رہے ہیں، کیونکہ وہ حواس سے پاک ہیں۔

تیسرا حصہ: فان قيل الخ معتزلہ نے رویت باری کے امکان پر عقلی شبہ پیش کیا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا دیکھنا ممکن ہوتا جبکہ حاسہ بصر صحیح و سالم ہو اور شرائط بھی موجود ہوں تو پھر ہر سلیم البصر کو دکھائی دینا چاہیے۔ اور اگر آپ کا یہ کہنا ہو کہ شرائط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں ہے تو پھر یہ بھی جائز ہونا چاہیے، کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں اور باوجود حاسہ بصر کے صحیح و سالم ہونے کے ہم ان کو نہ دیکھ سکیں حالانکہ یہ باطل ہے۔

چوتھا حصہ: قلنا الخ جواب یہ ہے کہ رویت کی شرائط کا رویت کے لیے ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ رویت ہمارے ہاں خلق خداوندی کا نتیجہ ہے جب تک اللہ تعالیٰ نہ چاہے گا رویت نہ ہوگی، شرائط کے پائے جانے کے باوجود رویت کا تحقق ضروری نہیں ہے۔

وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيمِ كَوْنِ الْأَبْصَارِ لِلْإِسْتِغْرَاقِ وَالْمَادَكَةِ عُمُومِ السَّلْبِ لَا سَلْبِ الْعُمُومِ وَكَوْنِ الْأَدْرَاكِ هُوَ الرُّؤْيَى مُطْلَقًا لَا الرُّؤْيَى عَلَى وَجْهِ الْأَحَاطَةِ بِجَوَابِ الْمُرْتَبِي أَنَّهُ لَا دَلَالَةَ فِيهِ عَلَى عُمُومِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَحْوَالِ۔

ترجمہ: اور (معتزلہ کی قوی تردیل) سمعیات (تقلیات) میں سے باری تعالیٰ کا قول ”لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ“ ہے اور ابصار کا استغراق کے لیے ہونا اور اس کا عموم سلب پر دلالت کرنا نہ کہ سلب عموم پر اور اس ادراک سے مطلق رویت کا ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب) تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس (ارشاد ربانی) میں تمام اوقات اور احوال کے عام ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

قولہ و من السمعیات الخ معتزلہ امتناع رویت پر نقلی دلیل پیش کر رہے ہیں، شارح نے اس کے چار جواب دیے ہیں، پہلا جواب ”و الجواب بعد التسليم“ سے اور دوسرا ”و افادته“ سے تیسرا جواب ”و كون الادراك“ سے چوتھا جواب ”انه لا دلالة“ سے آخر تک ہے۔

دلیل نقلی: معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن میں ہے ”لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ“ کہ نگاہیں اس اللہ تعالیٰ کا ادراک نہیں کر سکتیں یعنی دیکھ نہیں سکتیں، عدم رویت پر وجہ استدلال یہ ہے کہ ”الابصار“ بصر کی جمع ہے اس پر لام تعریف کا داخل ہے، جو استغراق

کا فائدہ دے رہا ہے، کیونکہ علماء اصولیین و عربیت وغیرہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع معرف باللام استغراق کا فائدہ دیتا ہے، اب آیت کا معنی ہے کہ کوئی نگاہ (خواہ مومن کی ہو یا کافر کی) اللہ کو نہیں دیکھ سکتی، یہ آیت سالبہ کلیہ ہے، ہر نگاہ سے رویت کی نفی کی گئی ہے۔

جواب (۱): جمع معرف باللام استغراق کا اس وقت فائدہ دیتا ہے کہ جب اس کے خلاف عہد خارجی کے ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو حالانکہ یہاں عہد خارجی پر قرینہ موجود ہے، وہ آیات و نصوص ہیں کہ جو آخرت میں مومنین کے لیے رویت کے ثبوت و وقوع پر دلالت کر رہی ہیں اور کفار کے لیے رویت کی محرومی پر دلالت کر رہی ہیں (جیسے ”وَجُودُهُ يُؤْمِنُ بِمَا نَظَرَتْهُ إِلَى رَبِّهَا نَظَرَةً“ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ)، یہاں لام عہد خارجی کا ہے، معنی ہوگا کہ بعض نگاہیں (یعنی کفار کی) اس اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتیں۔

جواب (۲): ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ لام استغراق کا ہے لیکن آیت سلب عموم پر دلالت کر رہی ہے نہ کہ عموم سلب پر، دونوں میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ اگر کہیں ”اللہ کو کوئی نگاہ نہیں دیکھ سکے گی“ تو یہ عموم سلب ہے، یعنی سلب مذکور سے عموم ہے کہ حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کر دی گئی۔ اور ”تدرکہ الابصار“ موجبہ کلیہ ہے، جب اس پر حرف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور معنی ہوگا ”لا تدرکہ جمیع الابصار“ کہ تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھ سکیں گی اور بعض نگاہیں دیکھ سکیں گی، وہ مومنین کی نگاہیں ہیں، تو یہ سلب عموم ہے۔

جواب (۳): یہ بھی مان لیتے ہیں کہ آیت عموم سلب پر دلالت کر رہی ہے نہ کہ سلب عموم پر لیکن یہ نہیں مانتے ہیں کہ ادراک سے مراد مطلق رویت ہے بلکہ ادراک سے مراد ایسی رویت ہے جو عمری کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کرے اور معنی ہوگا ”لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ“ کا کہ کوئی بھی نگاہ اس (اللہ تعالیٰ) کا احاطہ نہ کر سکے گی، یہی تو ہم بھی کہتے ہیں کہ مومن کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔ کیونکہ احاطہ متناہی چیز کا ہوتا ہے نہ کہ غیر متناہی کا، جبکہ اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے پاک ہیں۔

جواب (۴): سب کچھ مانتے ہیں مگر آیت مذکورہ میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ رویت کی نفی تمام اوقات اور تمام احوال سے متعلق ہے بلکہ آیت میں نفی بعض اوقات یا بعض احوال کے ساتھ خاص ہے، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ رویت تمام اوقات میں نہیں ہوگی بلکہ بعض اوقات میں ہوگی یعنی دنیا میں نہیں ہوگی بلکہ آخرت میں ہوگی یا تمام احوال میں اہل ایمان کو رویت نہ ہوگی بلکہ بعض احوال میں جنت میں اہل ایمان کو رویت ہوگی یعنی کسی کو ہر جمعہ میں ایک بار، کسی کو ہر دن دو بار، کسی کو ہر جمعہ میں دو بار رویت ہوگی جیسا کہ احادیث میں آیا ہے۔

وَقَدْ يُسْتَعَدَّلُ بِالْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرُّؤْيَا إِذْ لَوْ امْتَنَعَتْ لَمَا حَصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفْيِهَا كَالْمَعْلُومِ لَا يَمْدَحُ

بِعَدَمِ رُؤْيَيْهِ لَا مُتَعَايَهَا وَإِنَّمَا التَّمْلُحُ فِي أَنْ يُمَكِّنَ رُؤْيَاهُ وَلَا يُرَى لِلتَّمْنَعِ وَالتَّعَزُّزِ بِوَجْهِ الْكِبْرِيَاءِ۔

ترجمہ: اور کبھی رویت کے ممکن ہونے پر اس مذکورہ آیت سے استدلال کیا جاتا ہے، اس لیے کہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم چیز کی تعریف نہیں کی جاتی اس کے دکھائی نہ دینے کی وجہ سے اسکے متنع نہ ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو صرف اس میں ہے کہ اسکا دکھائی دینا ممکن ہو، لیکن حجاب کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے۔

قولہ وقد يستدل الخ معزله نے اسی آیت (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) سے امتناع رویت پر استدلال کیا ہے، ہمارے علماء اہل السنت والجماعت نے اس استدلال پر معارضہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ آیت مذکورہ امتناع رویت پر نہیں بلکہ امکان رویت پر دلالت کر رہی ہے۔

معزلہ کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں اپنی رویت کی نفی فرمائی ہے اور جس چیز کی نفی موجب مدح ہو تو اسکا ثبوت نقص و عیب ہوتا ہے تو رویت کا اثبات نقص و عیب ہے اور نقص و عیب کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا محال ہے، لہذا رویت باری تعالیٰ محال ہے۔

علمائے اہل السنت نے معارضہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں اپنی رویت کی نفی فرمائی ہے اور ممکن چیز ہی کی نفی موجب مدح ہوتی ہے، اگر رویت باری محال ہوتی تو پھر اسکی نفی کوئی تعریف کی بات نہ ہوتی، جس طرح کہ معدوم چیز کی رویت محال ہے اب اسکی نفی کر کے اسکی تعریف نہیں کی جاسکتی، تعریف تو اس صورت میں ہوگی کہ جب رویت ممکن ہو، پھر اسکی عظمت و کبریائی حجاب بن جائے جس کی وجہ سے وہ دکھائی نہ دے۔

وَأَنْ جَعَلْنَا الْإِدْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ عَلَى وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِالْجَوَائِبِ وَالْحُلُودِ فَدَلَالَةُ الْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ بَلْ تَحَقُّقُهَا أَظْهَرُ لِأَنَّ الْمَعْنَى أَنَّهُ مَعَ كَوْنِهِ مَرِيئًا لَا يُدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ لِتَعَالِيهِ عَنِ التَّنَاضُحِ وَالْإِتِّصَافِ بِالْحُلُودِ وَالْجَوَائِبِ۔

ترجمہ: اور اگر ہم بتائیں ادراک کو عبارت (مراد) اس رویت سے جو جواب اور حدود کے احاطہ کے طریقہ پر ہو۔ پس اس آیت کی دلالت رویت کے جواز پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے اس لیے کہ معنی یہ ہوگا کہ وہ (اللہ تعالیٰ) اپنے مرئی (قابل دید) ہونے کے باوجود نگاہوں سے دکھائی نہ دیں گے، بوجہ منزہ ہونے اس اللہ تعالیٰ کے تناضی ہونے سے اور حدود اور جواب کے ساتھ متصف ہونے سے۔

قولہ وان جعلنا الادراك الخ شارح فرماتے ہیں کہ اگر ادراک کا معنی مطلق رویت کے نہ لیے جائیں بلکہ اس سے مراد ایسی رویت ہو جو مرئی کے تمام حدود کا احاطہ کر سکے تو اس صورت میں اسلوب کلام کا تقاضا یہ ہوگا کہ رویت متحقق

ہو مگر ادراک نہ ہو اس لیے کہ ادراک اس چیز کا ہوتا ہے جو متناہی ہو جبکہ اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے اور حدود و اطراف کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہیں، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینے کے باوجود کسی کی نگاہ کے احاطہ میں نہیں آسکتے، تو اس صورت میں آیت، روایت کے وقوع پر زیادہ واضح ہے۔

وَمِنْهَا أَنَّ الْآيَاتِ الْوَارِدَةَ فِي سُؤَالِ الرَّؤْيَةِ مَقْرُونَةٌ بِالْإِسْتِعْظَامِ وَالْإِسْتِقْبَالِ وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ لِعَيْنُهُمْ وَعِنَادُهُمْ فِي طَلِبِهَا لَا لِامْتِنَاعِهَا وَإِلَّا لَمَنْعَهُمْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ذَلِكَ كَمَا فَعَلَ حِينَ سَأَلُوا أَنْ يَجْعَلَ لَهُمُ الْهَيَّةَ فَقَالَ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ وَهَذَا مُشْعَرٌ بِإِمْكَانِ الرَّؤْيَةِ فِي الثُّنْيَا وَلِهَذَا اخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فِي أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَأَى رَبَّهُ لَيْكَلَةَ الْمَعْرَاجِ أَمْ لَا وَالْإِخْلَافُ فِي الْوُقُوعِ ذِكْلُ الْإِمْكَانِ وَأَمَّا الرَّؤْيَةُ فِي الْمَنَامِ فَقَدْ خُكِيتُ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ وَلَا خِفَاءَ فِي أَنَّهَا نَوْعٌ مُشَاهِدَةٌ يَكُونُ بِالْقَلْبِ قُوْنُ الْعَيْنِ۔

ترجمہ: اور انہی میں سے (معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے) وہ آیات ہیں جو روایت کے سوال کے بارے میں وارد ہوئی ہیں وہ استعظام اور استکبار کے ساتھ ملی ہوئی ہیں اور جواب اس کا یہ ہے کہ ان کے تحت اور سرکشی اور اپنے مطالبہ میں ان کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے نہ کہ اس (روایت) کے متنع ہونے کی وجہ سے، ورنہ موسیٰ علیہ السلام ان کو اس (روایت) سے منع کر دیتے جیسا کہ انہوں نے اس وقت کیا تھا کہ جس وقت بنی اسرائیل نے سوال کیا کہ ان کے لیے کوئی معبود تجویز کر دیں۔ پس فرمایا (موسیٰ) نے کہ تم جاہل قوم ہو اور یہ (موسیٰ) کا متنع نہ کرنا دنیا میں امکان روایت کی آگاہی دینا ہے۔ اور اسی وجہ سے صحابہؓ نے اختلاف کیا ہے اس بات میں کہ نبی علیہ السلام نے کیا اپنے رب کو دیکھا تھا شب معراج کے موقع پر یا نہیں اور اختلاف وقوع میں امکان کی دلیل ہے۔ اور بہر حال روایت خواب میں پس بہت سے اسلاف سے منقول ہے اور کوئی پوشیدگی نہیں اس بات میں کہ (خواب میں روایت) مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے۔

قولہ و منها ان الآيات الواردة الخ اس عبارت کے متن حصے ہیں، پہلا حصہ ”والجواب“ تک ہے، اس حصہ میں شارحؒ معتزلہ کی جانب سے نقلی شبہات میں سے ایک شبہ کا ذکر فرما رہے ہیں، دوسرا حصہ ”والجواب“ سے ”واما الرؤية“ تک ہے، اس حصہ میں مذکورہ شبہ کا شارحؒ نے جواب دیا ہے، تیسرا حصہ ”واما الرؤية“ سے آخر تک ہے، اس حصے میں ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔

پہلا حصہ: و منها ان الآيات الواردة الخ معتزلہ نے امتناع روایت پر دوسری دلیل نقلی ذکر کی ہے کہ وہ آیات ہیں کہ جن میں اللہ تعالیٰ نے روایت کی درخواست کو تکبر اور سرکشی پر محمول کیا ہے اور اس پر ناراضگی کا اظہار کیا ہے۔ نیز روایت کی درخواست کرنے والوں کے لیے سزا کا بھی ذکر فرمایا ہے، وہ آیات یہ ہیں۔

(۱) وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَايِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا۔

(۲) وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ۔

(۳) يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ لَٰكِنْ رَّوَيْتَ مِمَّنْ هُوَ تَوْحِيدُ سَوَالِ رُوَيْتِ كُتُبِ اُدْرَسَتْ وَغَيْرِهِ بِمَحْمُولٍ نہ کیا جاتا تو ثابت ہوا کہ رویت باری ناممکن ہے۔

دوسرا حصہ: و الجواب الخ نقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ان کا سوال رویت ایمان لانے کی غرض سے نہیں تھا بلکہ ازراہ شرارت تھا ورنہ اگر رویت باری تعالیٰ ممکن ہوتی تو سوال کرنے کی صورت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام منع کر دیتے جیسا کہ اس موقع پر کہ جب بنی اسرائیل کی قوم نے دریا عبور کر لیا آگے ایک قوم پر گزر رہا تھا دیکھا کہ لوگ بتوں کی پوجا کر رہے تھے تو قوم بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے درخواست کی کہ ہمارے لیے بھی کوئی معبود بنادو تو موسیٰ نے انکو ڈانٹا فرمایا ”بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُجَاهِلُونَ“ تم جاہل قوم ہو، تو یہاں رویت کے مسئلہ میں بھی ڈانٹ دیتے، حالانکہ آپ نے منع نہیں فرمایا، تو معلوم ہوا کہ رویت باری ممکن ہے۔ نیز اسی دنیا میں بنی اسرائیل نے رویت باری کی درخواست کی تھی تو موسیٰ علیہ السلام کا منع نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ دنیا میں رویت ممکن ہے تو آخرت میں بطریق اولیٰ رویت باری ممکن ہوگی۔ نیز صحابہ کرامؓ میں بھی اختلاف رہا ہے کہ شب معراج کے موقع پر حضور ﷺ نے اللہ کو دیکھا تھا یا نہیں، جمہور حضرات ثانی شق کے قائل ہیں۔ اور بعض حضرات اول شق کے قائل ہیں، یہ اختلاف وقوع کے بارے میں تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ امکان رویت پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ امکان، وقوع پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ ایک چیز پہلے ممکن ہوتی ہے پھر اسکے وقوع اور عدم وقوع کا سوال ہوتا ہے۔

دونوں فریقوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابوذر غفاریؓ سے مروی ہے کہ جب آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے تو فرمایا ”نُورٌ اَنَّىٰ اُرَاہُ“ نور کے بعد ”اَنَّىٰ“ کے لفظ میں دو قرأتیں ہیں، ہمزہ اور نون کا فتح اور آخر میں الف مقصورہ، یعنی ”اَنَّىٰ“ اب معنی یہ ہوگا کہ وہ رب ایک نور ہے بھلا میں اسکو کیسے دیکھ سکتا ہوں، اس صورت میں رویت کا انکار ہے، دوسری قراءۃ ہمزہ اور نون کے کسرہ کے ساتھ، یعنی ”لَآئِیٰ“ اب معنی یہ ہوگا کہ وہ رب ایسا نور ہے بے شک میں نے اسکو دیکھا ہے، اس صورت میں رویت کا اثبات ہے۔

تیسرا حصہ: و اما الرویۃ فی المنام الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: کیا خواب میں بھی رویت باری ہو سکتی ہے یا نہیں؟

جواب: خواب میں رویت باری بہت سے بزرگوں سے منقول ہے، حضرت حمزہ جو قرآن سب سے پہلے سے ہیں، جن کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں باری تعالیٰ کے سامنے سارا قرآن پڑھا، جب ”وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ“ پر پہنچے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا، اے حمزہ! یوں کہو ”أَنْتَ الْقَاهِرُ“ کیونکہ رب ان کے سامنے تھا۔ امام ابو حنیفہؒ نے ۱۰۰ مرتبہ اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تھا، شارحؒ فرماتے ہیں کہ خواب میں باری تعالیٰ کو دیکھنا قلبی مشاہدہ ہے، رویت بصری سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

وَاللَّهُ تَعَالَى خَالِقُ الْأَفْعَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعُصْيَانِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزِلَةُ أَنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لِأَفْعَالِهِ وَلَكِنَّ كَانَتْ الْأَوَائِلُ مِنْهُمْ يَتَحَاشَوْنَ عَنْ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ وَيَكْتَفُونَ بِلَفْظِ الْمُؤَجِّدِ وَالْمُخْتَرِعِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَحِينَ رَأَى الْجُبَّائِيُّ وَاتَّبَاعُهُ أَنَّ مَعْنَى الْكُلِّ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمُخَوَّرُجُ مِنَ الْعِلْمِ إِلَى الوجودِ تَجَاسَرُوا عَلَى إِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کے خالق ہیں یعنی کفر اور طاعت اور ایمان اور معصیت کے ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور معتد میں معتزلہ (بندے پر) لفظ خالق کے اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور (بندہ پر) لفظ مؤجد اور مخترع اور اسکی مثل پر اکتفاء کرتے تھے۔ اور جس وقت ابوعلی جبائی اور اس کے قبیحین نے دیکھا کہ ان سب کا معنی ایک ہی ہے اور وہ عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا ہے تو انہوں نے (بندہ پر) لفظ خالق کے اطلاق کرنے پر دلیری کر لی۔

قولہ و اللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد الخ یہاں سے ماٹن ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ بندوں کے افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں یا خود بندہ ہے، اہل السنۃ والجماعت کے ہاں افعال عباد کے خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں، بندہ صرف کاسب ہے، دراصل افعال عباد کی دو قسمیں ہیں، (۱) افعال اضطراریہ (۲) افعال اختیاریہ، افعال اضطراریہ وہ افعال ہیں کہ جو بندہ سے اس کے اختیار کے بغیر صادر ہوں جیسے مرتش کی حرکت، جس کو رعشہ کا عارضہ لاحق ہوا ہے وہ رعشہ اس کے اختیار کے بغیر صادر ہے ان افعال کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ اللہ کی مخلوق ہیں۔ رہے افعال اختیاریہ مثلاً کفر، ایمان، معصیت، طاعت وغیرہ اس میں اختلاف ہے۔ معتزلہ اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ بندہ خود ان افعال کا خالق ہے جبکہ اہل السنۃ والجماعت یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور بندہ دونوں کی قدرت کا دخل ہے مگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق خلق سے ہے اور بندہ کی قدرت کا تعلق کسب سے ہے، پھر معتد میں معتزلہ بندہ پر خالق کے لفظ کے اطلاق سے احتراز کرتے تھے مؤجد و مخترع کہا کرتے تھے کیونکہ سلف صالحین کا اس بات پر اجماع تھا کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں، پھر جب متاخرین معتزلہ (ابوعلی جبائی اور اس کے صحبین) نے دیکھا کہ خالق، مؤجد و مخترع سب کا ایک ہی معنی ہے کہ عدم سے وجود کی طرف لانا، تو پھر

صاف لفظوں میں کہنے لگے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔

اِحْتَجَّ اَهْلُ الْحَقِّ بِوُجُوهِ الْاَوَّلِ اَنَّ الْمَبْدَ لَوْ كَانَ خَالِقًا لَا فَعَالٍ لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيلِهَا ضَرُورَةً اَنَّ اِبْجَادَ الشَّيْءِ بِالْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ لَا يَكُونُ اِلَّا كَذَلِكَ وَاللَّازِمُ بِاطْلٍ فَلِاَنَّ الْمَشْيَ مِنْ مَوْضِعٍ اِلَى مَوْضِعٍ قَدْ يَسْتَعْمَلُ عَلَى سَكَنَاتٍ مُتَخَلِّلَةٍ وَعَلَى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَبَعْضُهَا اَبْطَأُ وَلَا شُعُورَ لِلْمَاشِي بِذَلِكَ وَكَيْسَ هَذَا ذَهُولًا عَنِ الْعِلْمِ بَلْ لَوْ سُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ وَهَذَا فِي اَظْهَرِ اَفْعَالِهِ وَاَمَّا اِذَا تَأَمَّلْتَ فِي حَرَكَاتِ اَعْضَائِهِ فِي الْمَشْيِ وَالْاِخْذِ وَالْبَطْشِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَمَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيكِ الْعُضَلَاتِ وَتَمْدِيدِ الْاَعْصَابِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَالْاَمْرُ اَظْهَرُ۔

ترجمہ: اور اہل حق نے چند وجوہ سے استدلال پکڑا ہے، اول یہ ہے کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خود خالق ہو تو اپنے افعال کی تمام تفصیلات کا جاننے والا ہوگا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ شی کا ایجاد، قدرت اور اختیار سے نہیں ہوتا مگر اسی طرح ہوتا ہے اور لازم باطل ہے اس لیے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف چلنا درمیانی سکناات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہے کہ بعض ان حرکات میں سے سریلج ہیں اور بعض بطی ہیں اور چلنے والے کو اس کے بارے میں کوئی شعور نہیں ہے اور یہ جاننے سے ذہول بھی نہیں ہے بلکہ اگر پوچھا جائے تو وہ نہ جانے اور یہ تو اس کے ظاہری افعال میں ہے۔ اور بہر حال جب تو اس کے اعضاء کی حرکات میں غور کریگا چلنے اور لینے اور پکڑنے اور اس کے مثل میں اور ان چیزوں میں کہ جس کی طرف وہ محتاج ہوتا ہے، یعنی اعضاء کو حرکت دینے میں اور پٹھوں کو دراز کرنے میں اور اس کے مثل میں تو یہ بات زیادہ واضح ہے (کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے)۔

قولہ و احتج اهل الحق بوجوه الخ یہاں شارح اہل حق کے دلائل عقلیہ و نقلیہ پیش کر رہے ہیں کہ افعال عباد کا خالق بندہ نہیں ہے۔

دلیل عقلی: یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھتا مگر تالی اور لازم باطل ہے لہذا مقدم یعنی بندہ کا اپنے افعال کا خود خالق ہونا بھی باطل، تالی اس طرح باطل ہے کہ بندہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف جاتا ہے تو یہ اسکا اپنا اختیاری فعل ہے جو بہت ساری حرکت اور سکناات پر مشتمل ہے مگر اس کے تفصیلی احوال کا علم نہیں ہے مثلاً کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کونسا قدم کتنی دیر زمین سے اٹھا رہا اور فضاء میں معلق رہا، اسی طرح کس قدم کی حرکت سریلج تھی اور کس قدم کی حرکت بطی تھی، اسی طرح کونسا قدم زمین پر پورا رہا اور کونسا قدم کا حصہ تھوڑا سا زمین پر رہا، وہ اپنے ظاہری احوال سے لاعلم ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ اس کو احوال کا علم ہے مگر ذہول ہو گیا ہے یعنی ذہن غافل رہا ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر پوچھنے پر ذہول و غفلت زائل ہو جاتی اور اسے علم ہوتا حالانکہ پوچھے جانے پر بھی وہ لاعلم رہتا ہے۔ اور اگر ذرا باطنی احوال کے

بارے میں پوچھا جائے کسی چیز کو پکڑنے اور لینے اور چلنے کے وقت، کن کن رگوں کو اور پٹھوں کو حرکت ہوئی اور کن کن اعصاب میں کتنا تاؤ ہوا تو اس وقت بھی اس کی لاعلمی اور واضح ہو جاتی ہے، تو معلوم ہوا کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق نہیں ہے۔

الثَّانِي النَّصُوصُ الْوَارِدَةُ فِي ذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ اَيَّ عَمَلِكُمْ عَلَى اَنَّ مَا مُصَدِّرِيَّةٌ لِنَا لَا يُحْتَاجُ إِلَى حَذْفِ الضَّمِيرِ اَوْ مَعْمُولِكُمْ عَلَى اَنَّ مَا مَوْضُوعَةٌ وَيَشْمَلُ الْاَفْعَالُ لَنَا اِذَا قُلْنَا اَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى اَوْ لِلْعَبْدِ لَمْ نُرِدْ بِالْفِعْلِ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّ الَّذِي هُوَ الْاِيْجَادُ وَالْاِيْقَاعُ بَلِ الْخَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِالْاِيْجَادِ وَالْاِيْقَاعِ اَعْنَى مَا نَشَاهِدُهُ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ مَثَلًا وَلِلذَّهْوَلِ عَنْ هَلِوِ النُّكْتَةِ قَدْ يَتَوَهَّمُ اَنَّ الاسْتِدْلَالَ بِالْاَيَةِ مَوْقُوفٌ عَلَى كَوْنِ مَا مُصَدِّرِيَّةٌ۔

ترجمہ: (استدلال کا) دوسرا طریقہ وہ نصوص ہیں جو اس سلسلے میں وارد ہیں جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ“ (اللہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے) یعنی (ما تعملون) بمعنی ”عملکم“ ہے اس بناء پر کہ ماصدریہ ہے تاکہ ضمیر کے حذف کی طرف حاجت پیش نہ آئے یا ”معمولکم“ کے معنی میں ہے ما کے موصولہ ہونے کی بنا پر اور یہ (معمول) افعال کو شامل ہے اس لیے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال یا اللہ کی مخلوق ہیں یا بندہ کی، تو ہم فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے وہ (معنی مصدری) ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر (مراد لیتے ہیں) جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے، مراد لیتا ہوں میں مثلاً ان حرکات و سکنات کو کہ جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور اس نکتہ سے غفلت کی وجہ سے کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ آیت سے استدلال ماصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔

قوله الثانی النصوص الواردة الخ یہاں سے دلیل نقلی کو شارح بیان کر رہے ہیں کہ افعال عباد کے خالق اللہ ہیں نہ کہ بندہ۔ دلیل نقلی: قرآن میں ہے ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ“ کہ اللہ نے تم کو اور تمہارے اعمال (افعال) کو پیدا کیا ”وما تعملون“ میں ما کے بارے میں دو احتمال ہیں (۲) ماصدریہ (۲) ماموصولہ، ماصدریہ بنانا زیادہ مناسب ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی محذوف نہیں ماننا پڑتا بخلاف ماموصولہ کے اس صورت میں صلہ ”تعملون“ میں ضمیر ماننی پڑیگی جو ماموصولہ کی طرف عائد ہوگی۔ اور کلام وہی عمدہ ہوتا ہے کہ جہاں کوئی محذوف نہ ماننا پڑے، بہر حال ماصدریہ کی صورت میں عبارت بنے گی ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا عَمَلَكُمْ“ کہ اللہ نے تم کو اور تمہارے عمل کو پیدا کیا۔

عمل مصدر ہے اور مصدر کبھی اسم فاعل کے معنی میں اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو اسم مفعول کے معنی میں ہونے کی صورت میں ”ما تعملون“ کا معنی ”معمولاتکم“ کے ہوگا یعنی بندوں کے کئے ہوئے کام، اگرچہ اس میں بندہ کے سب کا دخل ہے مگر ان کا خلق اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے۔

اور ماموصولہ کی صورت میں تقدیر عبارت ہوگی ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَهُ“ ما تعملونہ بمعنی

مَعْمُولُكُمْ کے ہے۔ اب بظاہر اشکال ہوگا کہ آیت کا معنی یہ بنے گا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے معمول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو بناتا ہے مثلاً کرسی، میز، اور چارپائی وغیرہ، کہ ان کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، حالانکہ گفتگو بندوں کے افعال کے سلسلہ میں ہے نہ کہ معمول کے بارے میں، تو شارحؒ نے ”ویشمل الافعال الخ“ سے جواب دیا کہ اگر ماعملون کو ”معمول“ کے معنی میں لیا جائے تو اس میں افعال عباد داخل ہوں گے، وہ کیسے؟ شارحؒ ”لانا اذ اقلنا الخ“ سے بتا رہے ہیں کہ افعال عباد، اس سے معنی مصدری ایجاد اور ایقاع مراد نہیں بلکہ ایجاد و ایقاع کا متعلق یعنی وہ چیز مراد ہوتی ہے کہ جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے یعنی حاصل مصدر (یعنی) وہ افعال کہ جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں بالفاظ دیگر کہ بندہ کی جن حرکات و سکنات کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہی افعال مراد ہیں کہ ان کا خالق کون ہے، معتزلہ نے کہا کہ ان کا خالق خود بندہ ہے اور ہم (اشاعرہ) نے کہا کہ ان کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں۔

”و للذهول عن هذه النكتة الخ“ سے شارحؒ قاضی بیضاوی اور صاحب ہدایہ پر تعریض کر رہے ہیں کہ انہوں نے کہا ہے کہ آیت سے استدلال اس وقت درست ہوگا کہ جب ماصدر یہ ہو، کیونکہ ماموصولہ کی صورت میں تقدیر عبارت ”معمولکم“ بنے گی جس سے ہمارا مدعی ثابت نہ ہو سکے گا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ قاضی صاحب وغیرہ کو دھوکہ ہو گیا ہے وہ اس نکتہ سے غافل ہیں کہ ”معمول“ افعال کو بھی شامل ہے، اسی غفلت کی وجہ سے انہوں نے کہہ دیا کہ استدلال ماصدر یہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ اَيُّ مُمَكِّنٍ بِدَلَالَةِ الْعُقْلِ وَفَعْلُ الْعَبْدِ شَيْءٍ وَقَوْلُهُ تَعَالَى اَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ فِي مَقَامِ التَّمْدِجِ بِالْخَالِقِيَّةِ وَكَوْنِهَا مَنَاطًا لِاسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ۔

ترجمہ: اور جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”خالق کل شیء“ ہے یعنی (شیء سے مراد) ممکن ہے عقل کی دلالت کی وجہ سے اور بندے کا فعل بھی شیء ہے اور جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”اَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ“ خالقیت کے ساتھ مدح کے مقام میں۔ اور اس (خالقیت) کا استحقاق عبادت کے مدار ہونے کی وجہ سے۔

قوله كقوله تعالى خالق كل شيء الخ یہاں سے شارحؒ دوسری اور تیسری دلیل نقلی ذکر کر رہے ہیں کہ افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں نہ کہ بندہ۔

دلیل نقلی (۴): قرآن میں ہے کہ ”لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ“ اللہ نے اس آیت میں اپنے آپ کو ہر شیء کا خالق ہونا بیان فرمایا ہے، افعال عباد بھی شیء ہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، اس دلیل پر اعتراض ہوا کہ ”شیء“ بمعنی موجود کے ہے جو تمام موجودات ممکنہ اور ذات باری و صفات باری تعالیٰ کو شامل ہے مگر عقل کی دلالت سے لفظ شیء (عام) سے ذات باری تعالیٰ و صفات باری تعالیٰ کو خارج کر دیا گیا تو اب آیت عام خص

منہ البعض کے قبیل سے ہوئی جو کہ ظنی ہے نہ کہ قطعی الدلالة، تو اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ اعتقادی مسائل قطعی دلائل سے ثابت کیے جاتے ہیں نہ کہ ظنی دلائل سے۔ شارحؒ نے اپنے قول ”ای ممکن بدلالة العقل“ سے جواب دیا ہے کہ فہی سے مراد صرف ممکنات ہیں اور خاص کرنے والی چیز عقل ہے کہ عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ لفظ فہی میں ذات باری تعالیٰ داخل ہی نہیں ہے کیونکہ اللہ مخلوق نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ جس عام کا تخصّص دلیل عقلی ہو تو وہ عام تخصّص کے بعد بھی قطعی الدلالة رہتا ہے اور جس عام کا تخصّص دلیل نقلی ہو تو وہ عام ظنی الدلالة ہو جاتا ہے تو یہاں لفظ فہی سے باری تعالیٰ کو خاص کرنے کے باوجود بھی آیت قطعی الدلالة ہی رہے گی لہذا استدلال کرنا اس آیت سے درست ہوگا۔

دلیل نقلی (۳): قرآن میں ہے ”الَّذِينَ يَخْلُقُونَ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ“ (کیا خالق یعنی اللہ تعالیٰ وغیر خالق یعنی معبودان باطلہ برابر ہیں) پس آیت میں استفہام انکاری ہے، آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح کے مقام میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے مدح اس وقت ہوگی کہ جب کہ اللہ کے سوا کوئی بھی خالقیت کے ساتھ متصف نہ ہو، اسی طرح خالق ہونے کو استحقاق عبادت کا مدار ٹھہرایا ہے تو استحقاق عبادت اللہ کے ساتھ اس وقت خاص ہو سکتا ہے جب اس کے سوا کوئی بھی خالق نہ ہو، لہذا جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہو تو پھر بندہ اپنے افعال کا خود خالق نہ ہوگا بلکہ افعال عباد کے خالق خود اللہ تعالیٰ ہو گئے۔

لَا يُقَالُ فَالْقَائِلُ بِكَوْنِ الْعَبْدِ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ يَكُونُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ذُوْنُ الْمُؤَحَّدِيْنَ لِأَنَّا نَقُولُ الْإِشْرَاقَ هُوَ أَتْبَاطُ الشَّرِيْكَ فِي الْإِلَٰهِيَّةِ بِمَعْنَىٰ وَجُوبِ الْوُجُوْدِ كَمَا لِلْمَجْجُوْسِ أَوْ بِمَعْنَىٰ اسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ كَمَا لِعِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَالْمُعْتَزِلَةُ لَا يُعْبِتُوْنَ ذَلِكَ بَلْ لَا يَجْعَلُوْنَ خَالِقِيَّةَ الْعَبْدِ كَخَالِقِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَىٰ لِأَفْتَقَارِهِ إِلَى الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ الَّتِي هِيَ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَىٰ۔

ترجمہ: یہ نہ کہا جائے کہ جو بندے کے اپنے افعال کے خالق ہونے کا قائل ہے وہ مشرکین میں سے ہوگا نہ کہ موحدین میں سے، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ اشتراک وہ الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا ہے وجوب الوجود کے معنی میں جیسا کہ مجوس کے لیے (یہ عقیدہ ہے) یا استحقاق عبادت کے معنی میں جیسا کہ بتوں کے پجاریوں کے لیے اور معتزلہ اس (دونوں میں سے کسی) کو ثابت نہیں کرتے بلکہ بندے کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کی طرح نہیں بناتے بندے کے ان اسباب اور آلات کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے جو اللہ کے پیدا کرنے سے (پیدا ہوئے) ہیں۔

قولہ لا یقال فالقائل الخ یہاں سے معترض نے اعتراض کیا ہے کہ جب افعال عباد کے خالق خود اللہ تعالیٰ ہیں تو معتزلہ کی تکفیر کرنی چاہیے ان کو مشرکین میں سے شمار کرنا چاہیے کیونکہ وہ بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں، حالانکہ جو خالق ہوتا ہے وہی معبود ہوتا ہے اور وہی واجب الوجود بھی، تو معتزلہ کے قول کے مطابق تعدد وجہ اور تعدد معبود ہونا لازم آئے گا جو تو حید کے منافی ہے اور یہ خالصہ شرک ہے لہذا معتزلہ کا شمار مشرکین میں سے ہونا چاہیے۔

جواب: شارحؒ نے کہا ہے کہ شرک کی تعریف ان کے قول میں نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ شرک کی تعریف یہ ہے کہ کسی کو اللہ کی الوہیت میں اس طرح شریک کرنا کہ غیر کو اللہ کے مثل واجب الوجود کہا جائے یا پھر غیر کو اللہ کے مثل مستحق عبادت ٹھہرایا جائے۔ اول کے قائل مجوسی ہیں جو دو خداؤں کے قائل ہیں ایک خالق خیر ہے اور دوسرا خالق شر ہے اول کا نام ”یزدان“ ہے اور ثانی کا نام ”اھرمن“ ہے اور ثانی صورت کے قائل بت پرست ہیں جو بتوں کو واجب الوجود نہیں کہتے بلکہ ان کو مستحق عبادت ٹھہراتے ہیں۔ معتزلہ نہ بندہ کو اللہ تعالیٰ کی طرح واجب الوجود مانتے ہیں اور نہ ہی بندہ کو مستحق عبادت ٹھہراتے ہیں، اس لیے معتزلہ مشرکین میں سے نہیں ہیں۔ نیز معتزلہ بندہ کی خالقیت اور خدا کی خالقیت میں بڑا فرق کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ بغیر کسی نمونہ اور آلات و اسباب کے جس کو چاہے پیدا کرتا ہے جبکہ بندہ اپنے خلق میں آلات و اسباب کا محتاج ہے۔

إِلَّا أَنْ مَشَائِخَ مَا وَارَاءَ النَّهْرِ قَدْ بَالَفُوا فِي تَصْلِيْلِهِمْ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ حَتَّى قَالُوا إِنَّ الْمَجُوسَ أَسْعَدُ حَالًا مِنْهُمْ حَيْثُ لَمْ يُعْبِتُوا إِلَّا شَرِيكًا وَاحِدًا وَالْمُعْتَزِلَةَ يُبْتُونَ شُرَكَاءَ لَا تُحْطَى۔

ترجمہ: مگر ماوراء النہر کے مشائخؒ نے ان معتزلہ کی گراہی میں مبالغہ سے کام لیا ہے اس مسئلہ میں، حتیٰ کہ انہوں نے کہا ہے کہ مجوس ان (معتزلہ) سے حالت کے اعتبار سے اچھے ہیں اس حیثیت سے کہ انہوں (مجوس) نے ثابت نہیں کیا مگر ایک شریک کو۔ اور معتزلہ ثابت کرتے ہیں بے شمار شرکاء کو۔

قولہ الا ان مشائخ ما واء النهر الخ ماقبل میں شارحؒ نے بتایا ہے کہ معتزلہ مشرک نہیں ہیں یہاں یہ بتا رہے ہیں کہ ماوراء النہر کے مشائخؒ نے معتزلہ کی تحلیل میں بہت ہی مبالغہ کیا ہے حتیٰ کہ انہوں نے کہا ہے کہ مجوس کا حال معتزلہ سے بہتر ہے اس لیے کہ مجوس صرف دو خدا کے قائل ہوتے ہیں ایک یزدان اور دوسرا اھرمنؒ، بخلاف معتزلہ کے وہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں کیونکہ وہ بندوں کو خالق کہتے ہیں جو بے شمار ہیں۔

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِأَنَّهَا تَفَرَّقُ بِالْضَّرُورَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْمَاضِي وَبَيْنَ حَرَكَةِ الْمُتَوَسِّلِ أَنَّ الْأُولَى بِإِخْتِيَارِهِ دُونَ الثَّانِيَةِ وَبِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْكُلُّ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى لَبَطَلَتْ قَاعِدَةُ التَّكْلِيفِ وَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَالْعُقَابِ وَهُوَ ظَاهِرٌ فِي الْجَوَابِ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الْجَبَرِيَّةِ الْقَائِلِينَ بِنَفْيِ الْكُسْبِ وَالْإِخْتِيَارِ أَصْلًا وَآمَّا نَحْنُ فَنَقِضُهُ عَلَى مَا نَحْقُقُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور معتزلہ دلیل پکڑتے ہیں کہ ہم بدیہی طور پر فرق کرتے ہیں چلنے والے کی حرکت اور مرتعش کی حرکت کے درمیان کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری اور یہ (دلیل) کہ اگر تمام افعال اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہو جائے گا اور مدح اور مذمت اور ثواب اور عقاب کا (قاعدہ باطل ہو جائے گا) اور یہ بات ظاہر ہے

اور جواب اس کا یہ ہے کہ یہ (الزام) جبریہ پر متوجہ ہوتا ہے جو بالکل یہ کسب اور اختیار کی نفی کے قائل ہیں اور ہم تو اسکو ثابت کرتے ہیں اس تفصیل کے مطابق کہ جس کو ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

قوله واحتجت المعتزلة الخ یہاں سے شارح معترکہ کی دلیلیں بیان کر رہے ہیں، تین دلیلیں اور ان کے جوابات ہیں عبارت مذکورہ میں ایک دلیل اور اس کا جواب ہے باقی دلائل مع جوابات آئندہ عبارت میں آرہے ہیں۔

دلیل (۱): چلنے والا بھی حرکت کرتا ہے اور مرعش کی بھی حرکت ہے ان دونوں حرکتوں کے درمیان بڑا فرق ہے، اول حرکت اختیاری ہے اور دوسری حرکت غیر اختیاری ہے جو کہ بالاتفاق مخلوق ہے اور اول حرکت کا خالق خود بندہ ہے اگر دونوں حرکتوں کے خالق اللہ ہیں تو پھر دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہیے۔ نیز جب بندہ نے کچھ بھی نہ کیا تو پھر بندہ کیوں مکلف بنایا گیا، اچھے کام کرنے پر تعریف اور ثواب کا مستحق اور برے کام کرنے پر مذمت اور سزا کا مستحق کیوں ٹھہرا ہے۔

جواب: آپ کی مذکورہ دلیل فرقہ جبریہ کے خلاف چل سکتی ہے ہم پر اس کا الزام نہیں کیونکہ وہ بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں نہ کا سب مانتے ہیں اور نہ اس میں کچھ اختیار مانتے ہیں، ہم تو بندہ کو کا سب اور اس میں اختیار بھی مانتے ہیں اور یہی اختیار تکلیف ہے لہذا مکلف بنانا صحیح ہوا اور جب اچھے اور برے کام اپنے اختیار سے کیے تو اسی وجہ سے تعریف و ثواب و مذمت و سزا کا مستحق بنا۔ مزید تفصیل آگے آرہی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وَقَدْ يَتَمَسَّكُ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ خَالِقًا لَفَعَالُ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَالْقَاعِدُ وَالْأَكْلُ وَالشَّارِبُ وَالزَّائِلُ وَالسَّارِقُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَهَذَا جَهْلٌ عَظِيمٌ لِأَنَّ الْمُتَصَفَّ بِالشَّيْءِ مَنْ قَامَ بِهِ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَا مَنْ أَوْجَدَهُ، أَوْ لَا يَرُونَّ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الْعَالِقُ لِلْسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فِي الْأَجْسَامِ وَلَا يَتَّصِفُ بِذَلِكَ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر (اللہ) بندوں کے افعال کا خالق ہو تو البتہ اللہ تعالیٰ قائم اور قاعد اور اکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہو گا یہ بہت بڑی جہالت ہے اس لیے کہ شی کے ساتھ متصف وہ شی ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ وہ شی قائم ہو، نہ کہ وہ جس نے اس کو ایجاد کیا ہو، کیا وہ نہیں دیکھتے کہ وہ اللہ تعالیٰ سیاہی اور سفیدی اور اجسام کے اندر تمام صفات کا خالق ہے حالانکہ ان کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

قوله وقد يتمسك بانه الخ یہاں سے معترکہ کی دوسری دلیل اور اس کا جواب ہے۔

دلیل (۲): اگر بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ ہی خالق ہو تو پھر مثلاً قیام، قعود، اکل، شرب وغیرہ کے خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوں گے تو پھر اللہ تعالیٰ قیام کے خالق ہونے کی وجہ سے قائم اور قعود کے خالق ہونے کی وجہ سے قاعد اور اکل و شرب وغیرہ کے خالق ہونے کی وجہ سے اکل، شارب، زانی، سارق وغیرہ کہلاتے۔ حالانکہ یہ باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہذا اللہ تعالیٰ کا افعال عباد کا خالق ہونا باطل، بندوں کا اپنے افعال کا خالق ہونا ثابت ہو گیا۔

جواب: شارحؒ نے ہذا جہل عظیم الخ سے جواب دیا ہے کہ یہ بہت بڑی جہالت ہے کہ ان کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ شی کا موجد شی کے ساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ شی کا قیام ہوگا وہی اس شی سے متصف ہوگا یہ سب صفات (قیام، اکل، شرب، قعود، فعل زنا، فعل سرقت وغیرہ) بندہ کے ساتھ قائم ہیں لہذا بندہ ہی قائم، اکل، شارب، قاعد، زانی، سارق کہلائے گا نہ کہ ان مذکورہ اشیاء کا موجد یعنی باری تعالیٰ کہلائے گا، کیا معتزلہ اس مسئلہ میں غور نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ نے سیاہی، سفیدی اور جسم کے اندر جتنی صفات ہیں سب کو پیدا کیا ہے مگر خود ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ متصف وہی ہوگا کہ جس کے ساتھ ان صفات کا قیام ہے۔

وَرَبَّمَا يُتَمَسَّكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْخَلْقَ هَهُنَا بِمَعْنَى التَّقْدِيرِ۔

ترجمہ: اور بھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے قول ”فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ اور ”وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ“ سے۔ پس جواب یہ ہے کہ (یہاں) خلق بمعنی تقدیر و تصویر کے ہے۔

قوله وَرَبَّمَا يُتَمَسَّكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى الخ یہاں سے معتزلہ کی تیسری دلیل اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔
دلیل (۳): قرآن میں ہے ”فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ اور ”وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ“ پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین میں سے بہتر فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کے علاوہ اور بھی خالق ہیں اگرچہ ان میں اللہ تعالیٰ جیسے کمالات نہیں ہیں جیسا کہ بندے ہیں وہ بھی خالق ہوئے، دوسری آیت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف خلق کی نسبت کی گئی ہے کہ وہ مٹی سے پرندوں کو پیدا کرتے تھے تو وہ بھی خالق ہوئے۔

جواب: دونوں آیات میں خلق بمعنی تقدیر و تصویر کے ہے، کہ اللہ تعالیٰ تصویر کشی کرنے والوں میں سب سے اچھے اور باکمال ہیں۔ اسکی کھینچی ہوئی تصویر کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام مٹی سے پرندوں کی صورتیں بناتے تھے نہ کہ پرندوں کو پیدا کرتے تھے، لہذا مذکورہ آیات سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَهِيَ أَيْ أَعْمَالُ الْعِبَادِ كُلُّهَا بِإِذْنِهِ تَعَالَى وَكَفَلَسَ وَقَدْ سَبَقَ أَنَّهُمَا عَلَمْنَا عِبَارَةً عَنْ مَعْنَى وَاحِدٍ۔

ترجمہ: اور یہ یعنی افعال عباد تمام کے تمام اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہیں۔ اور تحقیق یہ بات گزر چکی ہے کہ وہ دونوں (ارادہ اور مشیت) ہمارے نزدیک ایک ہی معنی سے عبارت ہیں۔

قوله وَهِيَ أَيْ أَعْمَالُ الْعِبَادِ الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ و مشیت کے ماتحت ہیں، خواہ افعال عباد از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں۔ نیز ماتنؒ کی یہ عبارت معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ افعال قبیحہ اللہ کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے۔ شارحؒ ”وَقَدْ سَبَقَ أَنَّهُمَا عَلَمْنَا عِبَارَةً عَنْ مَعْنَى وَاحِدٍ“ کہہ کر کرامیہ پر رد کیا ہے کیونکہ

ہمارے نزدیک ارادہ اور مشیت دونوں ایک ہی صفت کا نام ہے جبکہ کرامیہ مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث مانتے ہیں۔

وَحُكْمُهُ لَا يَتَّبَعُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى عِطَابِ التَّكْوِينِ۔

ترجمہ: اور (بندوں کے تمام افعال) اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں ہے یہ بات کہ یہ ہوا اشارہ خطاب تکوین کی طرف۔

قولہ و حکمہ لا یباعد الخ جس طرح تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ و مشیت کے ماتحت ہیں اسی طرح تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے حکم کے ماتحت ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ حکم سے مراد خطاب تکوین ہے یعنی کسی چیز کے ایجاد کے ارادہ کے وقت کلمہ کن فرمانا بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ”إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ“ یا پھر حکم قضاء کے معنی میں بھی ہو سکتا ہے جس کا ذکر آئندہ آنے والی عبارت میں ہے۔

وَقَضِيَّتُهُ أَيْ قَضَائِهِ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفَعْلِ مَعَ زِيَادَةِ احْكَامِ۔

ترجمہ: اور (بندوں کے افعال) اللہ کے فیصلے کے مطابق ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔

قولہ و قضیتہ ای قضاہ الخ بندوں سے جتنے افعال بھی صادر ہوتے ہیں خواہ ایمان یا کفر ہو یا طاعت و معصیت ہو سب کچھ قضاء الہی کے مطابق ہیں، شارح نے قضاء کی تفسیر لفظ فعل مع زیادۃ احکام سے کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قضاء بمعنی خلق یعنی تکوین ہے کیونکہ ما قبل میں تکوین کی بحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ فعل اور تکوین ایک ہی شے ہے، تو معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد تکوین ہے۔

لَا يَقَالُ لَوْ كَانَ الْكُفْرُ بِقَضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى لَوَجَبَ الرِّضَاءُ بِهِ لِأَنَّ الرِّضَاءَ بِالْقَضَاءِ وَاجِبٌ وَاللَّازِمُ بِاطِلٍ لِأَنَّ الرِّضَاءَ بِالْكَفْرِ كُفْرٌ لِأَنَّا نَقُولُ الْكُفْرُ مُقْضَى لَا قَضَاءَ وَالرِّضَاءُ إِنَّمَا يَجِبُ بِالْقَضَاءِ ثَوْنُ الْمَقْضَى۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضا واجب ہے اس لیے کہ رضا بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے اس لیے کہ رضا بالکفر کفر ہے، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ کفر مقضیٰ ہے قضاء نہیں اور رضا صرف قضاء کے ساتھ واجب ہے نہ کہ مقضیٰ کے ساتھ۔

قولہ لا یقال لو کان الکفر الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی قضاء کے مطابق ہیں تو کافر کا کفر بھی قضاء الہی کے مطابق ہوگا اور مسلم قاعدہ ہے کہ رضا بالقضاء واجب اور ضروری ہے تو بندے پر لازم ہے کہ کفر پر راضی ہو حالانکہ یہ بات غلط ہے بلکہ کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے، لہذا یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ تمام افعال عباد قضاء الہی کے مطابق ہیں۔

جواب: لانا نقول الخ قضاء، مقضیٰ کا غیر ہوتا ہے جیسا کہ تکوین مکون کا غیر ہوتا ہے کفر مقضیٰ ہے نہ کہ قضاء، تو رضا بالقضاء واجب ہے نہ کہ رضا بالمقضیٰ واجب ہے۔ لہذا قاعدہ اپنی جگہ مسلم ہے وہ یہاں لاگو نہیں ہو رہا ہے۔

وَقُدْرَتُهُ وَهُوَ تَحْدِيدُهُ كُلِّ مَخْلُوقٍ بِحَدِّهِ الَّذِي يُوجَدُ مِنْ حُسْنٍ وَفُجٍّ وَنَفْعٍ وَضَرَرٍ وَمَا يَخُوتُهُ مِنْ زَمَانٍ وَمَكَانٍ وَمَا يَتَرَكَّبُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ وَالْمَقْصُودُ تَعْمِيمُ إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَقُدْرَتِهِ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْكُلَّ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ يَسْتَدْعِي الْقُدْرَةَ وَالْإِرَادَةَ لِعَلِّمِ الْأَكْرَاهِ وَالْإِجْبَارِ۔

ترجمہ: اور (تمام افعال عباد) اسکی تقدیر سے ہیں اور وہ تقدیر ہر مخلوق کی حد بندی ہے اس حد کے ساتھ جو پائی جائے گی یعنی حسن اور فح اور نفع اور نقصان اور وہ چیز جو اس مخلوق کو شامل ہوگی یعنی زمان یا مکان اور جو اس (مخلوق) پر مرتب ہوگا یعنی ثواب اور عقاب۔ اور مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادے اور اس کی قدرت کی تعیم ہے اس تفصیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ سب (افعال عباد) اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے کی وجہ سے ہیں اور یہ (خلق) قدرت اور ارادے کو مقتضی ہے اکراہ اور اجبار کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

قولہ و تقدیرہ و هو تحديد الخ مان فرما رہے ہیں کہ بندہ کے تمام افعال تقدیر الہی کے مطابق ہوتے ہیں، شارح نے تقدیر کا معنی بیان کیا ہے کہ ہر مخلوق کو جن صفات کے ساتھ جس زمانے اور مکان میں موجود ہونا ہے سب کچھ پہلے سے متعین کر دینے کا نام تقدیر ہے یعنی علم الہی میں یہ بات ہے کہ فلاں فلاں شخص فلاں فلاں زمانے میں فلاں فلاں جگہ پیدا ہو کر فلاں فلاں اچھے کام یا برے کام کرے گا جس کی وجہ سے وہ ثواب یا سزا کا مستحق ہو کر جنت یا دوزخ میں جائے گا، اس کو آسان مثال میں یوں سمجھیں کہ جس طرح مکان بنانے سے پہلے کاغذ میں ایک نقشہ و خاکہ تیار کیا جاتا ہے کہ اتنے کمرے فلاں جہت میں ہوں گے اتنا طول و عرض میں صحن ہوگا اور فلاں جانب غسل خانہ اور فلاں جانب باورچی خانہ ہوگا وغیرہ وغیرہ، پھر اسی نقشہ کے مطابق تعمیر کراتا ہے بعینہ اسی طرح تقدیر کو سمجھیں کہ عالم کا نقشہ بھی خدا کے ہاں پہلے ہی سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو جس میں ہر چیز کا حسن و فح، نافع، ضار، اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ متعین ہو پھر اس نقشہ کے مطابق ہر چیز کا وجود و ظہور ہو، اہل اسلام اسی وجود پنہائی کو تقدیر کہتے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کا مقصد ”وہی کلہا بارادہ و مشیتہ الخ“ سے اللہ تعالیٰ کی قدرت و ارادہ کی تعیم کو بیان کرنا ہے کیونکہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام افعال کے خالق ہیں تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کے اندر ارادہ اور قدرت بھی ہے اور وہ فاعل مختار ہے اس پر کوئی زبردستی کرنے والا نہیں ہے اور فاعل مختار کے لیے ارادہ اور قدرت کا ہونا ضروری ہے۔

لَإِنْ قِيلَ فَيَكُونُ الْكَافِرُ مَجْبُورًا فَيُكْفَرُ وَ الْفَاسِقُ فِي فِسْقِهِ فَلَا يَصِحُّ تَكْلِيفُهُمَا بِالْإِيمَانِ وَ الطَّاعَةِ قُلْنَا إِنَّهُ تَعَالَى أَرَادَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَ الْفُسْقَ بِاخْتِيَارِهِمَا فَلَا جَبْرَ كَمَا أَنَّهُ عَلِمَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَ الْفُسْقَ بِالْاخْتِيَارِ وَلَمْ يَلْزَمْ تَكْلِيفُ الْمَحَالِ۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پھر تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا تو ان دونوں کو ایمان اور

طاعات کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر و فسق کا ارادہ کیا ہے پس یہ جبر نہیں جیسا کہ ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر و فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہ آیا۔

قوله فان قيل فيكون الكافر الخ یہاں سے شارح ”ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: معتزلہ کی جانب سے اہل حق پر اعتراض ہے کہ جب آپ نے کہا کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور سارے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے اور اس کے حکم اور اس کی تقدیر کے مطابق ہیں تو پھر کافر اپنے کفر پر اور فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے اس لیے کہ اللہ کا فیصلہ اور تقدیر بدل نہیں سکتا تو کافر اور فاسق اپنے کفر و فسق پر مجبور ہوئے تو ان کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا تکلیف والا لایطاق اور محال ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“۔

جواب: قلنا الخ سے یہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے کفر و فسق کا ارادہ تو کیا ہے لیکن ارادہ بایں معنی کیا ہے کہ کافر اور فاسق اپنے ارادے اور اختیار سے کفر اور فسق کریں گے تو جب ان کا اختیار برقرار ہے تو پھر جبر کہاں رہا جیسا کہ اللہ کے علم میں ہے کہ کفر اور فسق اپنے اختیار سے کریں گے اور یہ جاننا اختیار کے منافی نہیں ہے ایسے ہی کفر و فسق کا ارادہ بھی اختیار کے منافی نہیں ہے لہذا محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ انْكَرُوا إِرَادَةَ اللَّهِ تَعَالَى لِلشُّرُورِ وَالْقَبَاحِ حَتَّى قَالُوا إِنَّهُ ارَادَ مِنَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ إِيمَانَهُ وَطَاعَتَهُ لَا كُفْرَهُ، وَمَعْصِيَتَهُ، زَعَمُوا مِنْهُمْ أَنَّ إِرَادَةَ الْقَبِيحِ قَبِيحُهُ، كَخَلْقِهِ وَإِبْجَادِهِ وَنَحْنُ نَمْنَعُ ذَلِكَ بَلِ الْقَبِيحُ كَسَبُ الْقَبِيحِ وَالْإِتِّصَافُ بِهِ فَوَيْلُهُمْ يَكُونُ أَكْثَرُ مَا يَقَعُ مِنْ أَعْمَالِ الْعِبَادِ عَلَى خِلَافِ إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَهَذَا شَنِيعٌ جَدًّا۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اللہ تعالیٰ کے شرور اور (افعال) قبیحہ کے ارادہ کرنے کا یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کافر اور فاسق سے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ اس کے کفر اور اس کی معصیت کا اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے جس طرح اس کا خلق اور اس کا ایجاد۔ اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح کا کسب قبیح ہے اور اس کے ساتھ متصف ہونا۔ پس معتزلہ کے نزدیک بندوں کے اکثر افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف واقع ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔

قوله و المعتزلة انكروا الخ جس طرح معتزلہ کا یہ نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں اسی طرح ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادہ الہی کے سبب صادر ہوتے ہیں مگر بندوں کے برے افعال ارادہ الہی کے سبب صادر نہیں ہوتے حتیٰ کہ انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا ارادہ کیا ہے اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا ہے، دراصل معتزلہ کے ہاں جس طرح خلق قبیح، قبیح ہے اسی طرح ارادہ قبیح، قبیح ہے، مگر ہم اس چیز کا انکار کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کسب

قیح، قیح ہے اور قیح کے ساتھ متصف ہونا قیح ہے کیونکہ یہ بندہ کا اختیاری فعل ہے نہ کہ خلق قیح، قیح ہے اور نہ ہی ارادہ قیح، قیح ہے۔ بلکہ اصول یہ ہے کہ خلق ہر چیز کا حسن ہے خواہ خلق، قیح کا ہو یا حسن کا اور حسن چیز کا کسب حسن ہے اور قیح چیز کا کسب قیح ہے، تو خلق، اللہ کا فعل ہے جو ہر حال میں حسن ہی حسن ہے اور کسب بندہ کا فعل ہے جیسا کسب کرے گا ویسا ہی اس پر اثر مرتب ہوگا۔

اگر ہم ان کی یہ بات تسلیم کر لیں کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا ہے تو پھر دنیا میں کوئی کافر اور کوئی فاسق نہ ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف نہیں ہو سکتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مؤمنین اور مطیعین کی تعداد کفار اور فساق سے بہت ہی کم ہے، اور اللہ کے ارادے کے خلاف ہونا یہ بہت بری بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنے ارادے میں ناکام ہونا لازم آئے گا کہ اللہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے یہ تو کھلا عجز ہے۔

حُكِيَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عَبِيدٍ أَنَّهُ قَالَ مَا الزَّمَنِي أَحَدٌ مِثْلَ مَا الزَّمَنِي مَجُوسِي كَانَ مَعِي فِي السَّوْفِيَةِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ لَا تُسَلِّمُ فَقَالَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يُرِدْ إِسْلَامِي فَإِذَا أَرَادَ إِسْلَامِي أَسَلَّمْتُ فَقُلْتُ لِلْمَجُوسِيِّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُرِيدُ إِسْلَامَكَ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ لَا يَتْرَكُونَكَ فَقَالَ الْمَجُوسِيُّ فَإِنَّا أَكُونُ مَعَ الشَّرِّ نَبِيٍّ الْأَغْلَبِ وَحُكِيَ أَنَّ الْقَاضِي عَبْدَ الْجَبَّارِ الْهُمْدَانِيَّ دَخَلَ عَلَى الصَّاحِبِ ابْنِ عَبَّادٍ وَعِنْدَهُ الْأُسْتَاذُ أَبُو اسْحَقٍ الْأَسْفَرَايْنِيُّ فَلَمَّا رَأَى الْأُسْتَاذَ قَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّاهُ عَنِ الْفَحْشَاءِ فَقَالَ الْأُسْتَاذُ عَلَى الْفَوْرِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَجْرِي فِي مُلْكِهِ إِلَّا مَا يَشَاءُ۔

ترجمہ: عمرو بن عبید سے منقول ہے وہ کہتا ہے کہ مجھے کسی ایک نے بھی الزام نہیں دیا اس کی مثل جو مجھے مجوسی نے الزام دیا ہے جو میرے ساتھ ایک کشتی میں تھا میں نے اس کو کہا کہ تو اسلام کیوں نہیں لاتا تو اس نے کہا اس لیے کہ اللہ نے میرے ساتھ اسلام کا ارادہ نہیں کیا جب میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا تو میں نے مجوسی کو کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین تجھ کو نہیں چھوڑتے ہیں تو مجوسی نے کہا میں شریک غالب کے ساتھ رہوں گا۔ اور منقول ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی، صاحب ابن عباد کے پاس گیا اور اسکے پاس استاذ ابوالفتح اسفرائینی تھے جب (قاضی صاحب) نے استاذ کو دیکھا تو کہا سبحان الخ کہ پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے تو استاذ نے فوراً کہا سبحان الخ کہ پاک ہے وہ اللہ کہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو چاہتا ہے۔

قولہ حکى عن عمرو بن عبید الخ شارح نے دو حکایتیں اس بات کی تائید پر ذکر کی ہیں کہ ارادہ الہی کے خلاف افعال عباد کے وقوع کا قائل ہونا بہت ہی بُری بات ہے۔

حکایت (۱): عمرو بن عبید (جو اکابر معتزلہ میں سے ہیں حسن بصری کا معاصر ہے ولادت ۸۰ھ، وفات ۱۴۴ھ) نے اپنے عقیدے کے مطابق اس مجوسی کو کہا کہ جو اس کے ساتھ کشتی میں بیٹھا ہوا تھا کہ تو اسلام کیوں نہیں لاتا تو مجوسی نے ازراہ مذاق و دل گلی کرتے ہوئے کہا کہ اللہ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا، جب وہ ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا تو عمرو بن عبید نے کہا کہ اللہ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن تو مسلمان اس لیے نہیں ہو رہا ہے کہ شیاطین کا تیرے اوپر زور اور تسلط ہے جو تجھے نہیں چھوڑتے تو مجوسی نے کہا کہ پھر تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ اللہ نے اسلام کا ارادہ کیا ہے اور شیاطین نے کفر کا، تو اللہ تعالیٰ مغلوب ہو گئے اور شیاطین غالب آ گئے تو پھر مجھے شیاطین کے ساتھ رہنا چاہیے کیونکہ وہ غالب ہیں اس حکایت سے سبق یہ ملا کہ ایک مجوسی نے (جو اللہ کے ارادے کا قائل نہیں ہے) ایک بڑے معتزلی کو جواب کر دیا۔

حکایت (۲): قاضی عبد الجبار الحمدانی (نام اسماعیل ہے عضد الدولہ کے وزیر تھے اس لیے قاضی لقب پڑا، معتزلی ہیں اور صاحب ابن عباد کے مربی ہیں وفات ۴۱۵ھ) ایک دن اپنے شاگرد صاحب ابن عباد کے پاس آئے جبکہ ان کے پاس استاذ ابو اسحاق اسفرائنی موجود تھے قاضی صاحب نے استاذ ابو اسحاق اسفرائنی (وفات ۴۱۸ھ) پر تعریض کرتے ہوئے کہا ”سبحان من تنزه عن الفحشاء“ کہ اللہ تعالیٰ ہر برائی و ہر قسم کے عیب سے پاک ہیں (مقصود یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق نہیں) تو استاذ نے فوراً جواب دیا کہ ”سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء“ کہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے ایسا نہیں کہ وہ کسی کے ایمان کا ارادہ کرے مگر وہ کافر رہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ حکایت اولیٰ سے مقصود یہ ہے کہ مجوسی اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا قائل ہے نہ کہ معتزلی جو مجوسی سے برتر ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ دونوں حکایتوں سے مقصود اہل السنۃ والجماعت کے ہاں ارادہ اور قدرت کے عموم کو ثابت کرنا ہے نہ کہ معتزلہ کے ہاں۔

وَالْمُعْزِلَةُ اعْتَقَلُوا أَنَّ الْأَمْرَ يَسْتَعْلِزُ الْأَرَادَةَ وَالنَّهْيَ عَدَمَ الْأَرَادَةِ فَجَعَلُوا الْإِيمَانَ الْكَافِرِ مُرَادًا وَكُفْرَهُ غَيْرَ مُرَادٍ وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ الشَّيْءَ قَدْ لَا يَكُونُ مُرَادًا أَوْ يُؤْمَرُ بِهِ وَقَدْ يَكُونُ مُرَادًا وَيُنْهَى عَنْهُ لِحُكْمِهِ وَاصْلَحَ يُحِيطُ بِهَا عِلْمُ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ لَا تَهْ لَا يُسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ أَلَا يُرَى أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُظْهِرَ عَلَى الْحَاضِرِينَ عِصْيَانَ عِبَادِهِ بِأَمْرِهِ بِشَيْءٍ وَلَا يُرِيدُهُ مِنْهُ وَقَدْ يَتَمَسَّكُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ بِالْأَيَّاتِ وَبِكَاتِبِ التَّوَارِثِ مَقْتُوْحٌ عَلَى الْفَرِيقَيْنِ۔

توجہ: اور معتزلہ نے یہ اعتقاد رکھا ہے کہ امر، ارادے کو مستلزم ہے اور نہی عدم ارادے کو، تو انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے اور ہم جانتے ہیں، ہنسی کبھی مراد نہیں ہوتی حالانکہ اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراد ہوتی ہے حالانکہ اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جن کو اللہ تعالیٰ کا علم محیط ہے یا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی۔ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ آقا جب ارادہ کرتا ہے حاضرین پر اپنے غلام

کی نافرمانی کو ظاہر کرنے کا تو اس (غلام) کو کسی شی کا حکم کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کا ارادہ نہیں کرتا۔ اور جائین سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں (اہل حق اور معتزلہ) فریقوں پر کھلا ہوا ہے۔

قوله والمعتزلة اعتقدوا الخ یہاں سے شارح "معتزلہ اور اہل حق کے مابین ایک اختلافی مسئلہ ذکر کر رہے ہیں۔ معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کا حکم کریں وہی مراد ہوتی ہے اور اسی کا اس نے ارادہ کیا ہے اور جس چیز سے منع کریں وہ اللہ کی مراد ہی نہیں ہوتی کیونکہ اس نے اس کا ارادہ ہی نہیں کیا، خلاصہ یہ ہے کہ ان کے ہاں اللہ تعالیٰ کا ارادہ، امر سے وابستہ ہوتا ہے نہی سے وابستہ نہیں ہوتا مثلاً کافر سے ایمان، مراد خداوندی ہے اور کفر مراد خداوندی نہیں ہے۔ بہر حال معتزلہ امر اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان لزوم کے قائل ہیں۔ اور اہل حق یہ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا غلط ہے کہ جب امر (حکم) ہوگا تو ارادہ بھی ہوگا اور جب نہی (منع کرنا) ہوگی تو ارادہ بھی نہیں ہوگا بلکہ کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ غیر مراد کا حکم دیا جاتا ہے اور مراد سے روکا جاتا ہے، ایسا مصلحتوں و حکمتوں کے پیش نظر کیا جاتا ہے کہ جن کا احاطہ علم الہی کیے ہوئے ہے، یا پھر وہ مالک مطلق ذات ہے اس کو ہر طرح سے تصرف کرنے کا حق حاصل ہے کسی کو اس سے سوال کرنے کا حق نہیں جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "لا یسئل عما یفعل" اور اس میں کچھ قباحت نہ ہوگی کہ امر کرے مگر ارادہ نہ کرے اور منع کرے مگر ارادہ کرے، جیسا کہ آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لیے اس کو ایسے کام کا حکم کرے کہ جس کو وہ نہ چاہتا ہو کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر ظاہر ہو جائے، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کبھی حکم کرتا ہے اور ارادہ نہیں کرتا ان حکمتوں و مصلحتوں کی وجہ سے کہ جن کو علم الہی محیط ہے۔ وقد یتمسک الخ سے شارح فرما رہے ہیں کہ اہل حق اور معتزلہ دونوں نے آیات سے استدلال کیا ہے اور تاویلات کا دروازہ دونوں پر کھلا ہوا ہے۔

وَلِلْعِبَادِ أَعْمَالٌ اخْتِيَارِيَّةٌ يُشَاقُّونَ بِهَا إِنْ كَانَتْ طَاعَةً وَيُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا إِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبَرِيَّةُ أَنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ أَصْلًا وَإِنَّ حَرَكَاتِهِ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَلَا اخْتِيَارَ وَهَذَا بَاطِلٌ لِأَنَّا نَفَرِّقُ بِالضَّرُورَةِ بَيْنَ حَرَكَاتِ الْبُطْشِ وَحَرَكَاتِ الْأَرْتِعَاشِ وَكَعَلُمُ أَنَّ الْأَوَّلَ بِاخْتِيَارِهِ دُونَ الثَّانِي وَلَآئِنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ فِعْلٌ أَصْلًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيفُهُ وَلَا يَتَرَكَّبُ اسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَى أَعْمَالِهِ وَلَا إِسْنَادُ الْأَفْعَالِ الَّتِي تَقْتَضِي سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ وَالْإِخْتِيَارِ إِلَيْهِ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ مِثْلُ صَلَّيْ وَكَتَبَ وَصَامَ بِخِلَافِ مِثْلِ طَالَ الْغَلَامُ وَأَسْوَدَ لَوْنُهُ وَالنُّصُوصُ الْقُطْعِيَّةُ تَنْفِي ذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور بندوں کے لیے افعال اختیاریہ ہیں جن پر وہ ثواب دیے جائیں گے اگر وہ طاعت ہوں اور سزا دیے جائیں گے اگر وہ معصیت ہوں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ نے گمان کیا ہے کہ بندے کے لیے (کوئی اختیاری) فعل نہیں

ہے اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کے درجے میں ہیں نہ ان (حرکات) پر کوئی قدرت ہے اور نہ قصد ہے اور نہ اختیار ہے اور یہ باطل ہے اس لیے کہ ہم بدلہٴ فرق کرتے ہیں پکڑنے کی حرکت اور ریشہ کی حرکت کے درمیان اور ہم جانتے ہیں کہ پہلی حرکت اس (بندہ) کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری۔ اور اس لیے کہ اگر بندے کے لیے بالکل کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب اور سزا کا استحقاق مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی بندے کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صلتی اور کتب اور صام، بر غلاف طَالُ الْغُلَامُ، اِسْوَدُّ لَوْنُهُ جیسی مثالوں کے۔ اور نصوص قطعیہ اس (جبریہ کے مذہب) کی نفی کرتی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”جزاء بما کانوا یعملون“ اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر“ اور ان کے علاوہ دوسری آیات۔

قوله و للعباد افعال اختیاریۃ الخ یہ جبر و اختیار والی مسئلہ علم کلام کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مجھے جبر و اختیار والے مسئلہ نے مار ڈالا، سلف حضرات نے اس مسئلہ میں خاموشی اختیار فرمائی ہے البتہ متاخرین حضرات نے جبریہ و قدریہ و معتزلہ و غیرہ کی تردید کے لیے اس کے بارے میں کلام کیا ہے اس مسئلہ کے بارے میں تقریباً چھ مذاہب ہیں ان میں سے تین اہم ہیں:

(۱) **مذہب معتزلہ** : کہ فعل عبد صرف بندہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے اس میں خدا تعالیٰ کی قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے اس لیے وہ کہتے ہیں کہ افعال عباد کا خالق خود بندہ ہے، اس مذہب کی تردید ماقبل میں غلط افعال کے مسئلہ میں گزر چکی ہے۔

(۲) **مذہب جبریہ** : کہ فعل عبد تھا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے اس میں بندہ کی قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ بندہ جمادات کی طرح مجبور محض ہے۔

(۳) **مذہب اشعریہ** : کہ فعل عبد کے وجود میں مؤثر تو اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے مگر بندہ کی قدرت و اختیار کا بھی دخل ہے کہ بندہ جب اپنی قدرت و اختیار کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے یعنی فعل کو موجود کرنے کے اسباب کو جب اپنے اختیار سے عمل میں لاتا ہے جسے کسب کہتے ہیں تو پھر اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود کر دیتے ہیں جسے خلق کہتے ہیں، دونوں کی قدرتوں سے فعل وجود میں آیا ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق خلق سے ہے اور بندہ کی قدرت کا تعلق کسب سے ہے،

شارحؒ نے فرقہ جبریہ کے مذہب کے بطلان پر پانچ دلیلیں پیش کی ہیں، پہلی دلیل ”لانا نفرق الخ“ سے دوسری دلیل ”و لانه لو لم یکن الخ“ سے تیسری دلیل ”ولا یترتب الخ“ سے چوتھی دلیل ”و لا اسناد الافعال الخ“ سے اور پانچویں دلیل ”و النصوص القطعیۃ“ سے آخر تک،

دلیل (۱): لانا نفوق الخ ہم بطش (پکڑنے) کی حرکت اور ریشہ کی حرکت کے مابین فرق محسوس کرتے ہیں کہ اول اختیاری ہے اور ثانی غیر اختیاری ہے جو بالاتفاق اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، تو معلوم ہوا کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاریہ ہیں کہ جن میں بندہ کے ارادہ و اختیار کا دخل ہے اگر سارے افعال اختیاریہ کے خالق اللہ تعالیٰ ہوتے تو پھر دونوں میں کوئی فرق نہ ہوتا حالانکہ اول اختیاری ہے اور ثانی غیر اختیاری، تو بندہ مجبور محض نہ ہوا جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں۔

دلیل (۲): و لانه لو لم یکن الخ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو پھر بندہ جمادات کی طرح مجبور محض ہوتا اور جمادات کو مکلف بنانا بالاتفاق باطل ہے تو پھر بندہ کو مکلف بنانا بھی محال و باطل ہوتا حالانکہ یہ بات غلط ہے بلکہ بندہ کو مکلف بنایا گیا ہے تو ثابت ہوا کہ بندہ جمادات کی طرح مجبور محض نہیں ہے۔

دلیل (۳): و لا یترتب الخ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو پھر کسی اچھے فعل پر ثواب اور برے فعل پر سزا نہ دی جاتی کیونکہ ثواب و عقاب کا مدار اختیار پر ہے اور نصوص سے بندے کے لیے ثواب و عقاب ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ بندے کے کچھ افعال اختیاری ہیں بندہ مجبور محض نہیں ہے۔

دلیل (۴): و لا اسناد الافعال الخ اہل لغت کا اتفاق ہے کہ وہ بندے کی طرف ان افعال کی حقیقی اسناد کرتے ہیں کہ جن افعال میں بندے کا اختیار ضروری ہے کیونکہ اسناد کبھی حقیقی ہوتا ہے اور کبھی مجازی، حقیقی اسناد کے لیے فاعل (بندہ) کا اختیار و ارادہ ضروری ہے اور مجازی اسناد کے لیے اختیار و ارادہ ضروری نہیں ہے اول کی مثال صَلَّی زَیْدٌ، کَتَبَ زَیْدٌ، ضَرَبَ زَیْدٌ، صَامَ زَیْدٌ وغیرہ۔ ان مثالوں میں اگر زید کا ارادہ و اختیار نہ ہوتا تو پھر کیسے نماز پڑھتا، لکھتا، مارتا اور روزہ رکھتا، ثانی کی مثال طال زید، اسود لون زید، لمبے ہونے اور کالے ہونے میں زید کے اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بندے کو کچھ افعال اختیاری بھی ہیں وہ مجبور محض نہیں ہے، ورنہ اہل لغت کا اتفاق کرنا درست نہ ہو گا لہذا مذکورہ دلیل سے ثابت ہوا کہ جبریہ کا عقیدہ غلط اور باطل ہے۔

دلیل نمبر (۵): و النصوص القطعیۃ الخ نصوص قطعیہ عقیدہ جبریہ کی نفی کر رہی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ ہے اس میں بندوں کی طرف عمل کی نسبت کی گئی ہے اور ان کے عمل پر جزاء مرتب کی گئی ہے، حالانکہ جزاء صرف اختیاری افعال پر مرتب ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ بندے کے کچھ افعال اختیاری ہیں، دوسری آیت ”فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ“ کہ جس کا دل چاہے ایمان لے آئے اور جس کا دل چاہے کفر کرے، اس آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ کچھ افعال یعنی ایمان اور کفر بندہ کے اختیاری افعال ہیں کیونکہ ان کے ساتھ مشیت کا تعلق ہوا ہے۔

لَٰنَ قِيلَ بَعْدَ تَعْوِيْمِ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَكَرَادِكِهِ الْجَبْرِ لَا زِمَ قَطْعًا لِأَنَّهُمَا إِنَّمَا أَنْ يَتَعَلَّقَا بِوُجُودِ الْفِعْلِ

فَيَجِبُ أَوْ يَحْتَاطُ بِهِ فَيَمْتَنِعُ وَلَا اخْتِيَارَ مَعَ الْوُجُوبِ وَالْإِمْتِنَاعِ قُلْنَا يَعْلَمُ وَيُرِيدُ أَنَّ الْعَبْدَ يَفْعَلُهُ، أَوْ يَتْرُكُهُ، بِاخْتِيَارِهِ فَلَا اشْكَالَ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادہ کی تعلیم کے بعد جبر یقیناً لازم ہے اس لیے کہ یہ دونوں (علم و ارادہ) یا فعل کے وجود کے ساتھ تعلق رکھیں گے تو فعل واجب ہوگا یا اس کے عدم کے ساتھ تو فعل ممتنع ہوگا حالانکہ وجوب اور امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور ارادہ کرتے ہیں کہ بندہ اس (فعل) کو اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہ رہا۔

قوله فان قيل الخ اس عبارت میں جبریہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔
اعتراض: اگر آپ کی بات مان لی جائے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں اور اس کے ارادے سے فعل وجود میں آتا ہے تو پھر بندہ کا مجبور ہونا قطعی طور پر ثابت ہے وہ اس طرح کہ اگر علم الہی کا تعلق فعل کے وجود سے ہے تو پھر فعل کا وجود ضروری اور واجب ہوگا اور اگر علم و ارادہ الہی کا تعلق فعل کے عدم سے ہے تو پھر فعل کا عدم ضروری اور وجود ممتنع ہوگا کیونکہ علم الہی و ارادہ الہی کے خلاف نہیں ہو سکتا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا کیونکہ اختیار کا مطلب یہ ہے کہ بندہ چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے، وجوب اور امتناع، اختیار کے منافی ہیں۔

جواب: ”قُلْنَا الخ“ سے یہ دیا ہے کہ علم الہی اور ارادہ الہی صرف اس بات سے متعلق نہیں ہے کہ بندہ فلاں کام کرے یا فلاں کام نہیں کرے بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ فلاں کام اپنے ارادے و اختیار سے کرے گا یا فلاں کام نہیں کرے گا تو علم و ارادہ الہی کا تعلق بندے کے ارادہ و اختیار سے کیے ہوئے فعل یا عدم فعل سے ہے بندہ اس میں مجبور نہیں ہے۔ لہذا اشکال باقی نہ رہا۔

فَإِنْ قِيلَ فَيَكُونُ فِعْلُهُ الْأَخْيَارِيَّ وَاجِبًا أَوْ مُمْتَنِعًا وَهَذَا يُنَافِي الْأَخْيَارَ قُلْنَا إِنَّهُ، مَمْنُوعٌ فَإِنَّ الْوُجُوبَ بِالْأَخْيَارِ مُحَقِّقٌ لِلْأَخْيَارِ لَا مُنَافٍ لَهُ، وَ أَيْضًا مَمْنُوعٌ بِأَفْعَالِ الْبَارِي۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندے کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں اس لیے کہ اختیار کا وجوب اختیار کو ثابت کرنے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے اور نیز یہ (اعتراض) باری تعالیٰ کے افعال سے ٹوٹ جاتا ہے۔

قوله فان قيل فيكون فعله الخ جبریہ کی طرف سے دوسرے اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔
اعتراض: جب علم الہی اور اس کے ارادہ میں یہ ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو بندہ کا وہ اختیار کام واجب اور ضروری ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادہ کے خلاف نہیں ہو سکتا، یا علم الہی اور ارادہ الہی کا

تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ اپنے اختیار سے وہ کام ترک کریگا تو ترک واجب اور فعل ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا، کیونکہ اختیار کا معنی ہوتا ہے کہ فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں نہ کہ واجب اور ممتنع، جب اختیار ختم ہو گیا تو بندہ فعل یا ترک پر مجبور ہوگا مختار نہ ہوگا۔

جواب: ”فلنا الخ“ سے یہ دیا گیا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ بندہ کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اس لیے کہ جب علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کریگا تو بندہ سے اختیاری طور پر اس فعل کا پایا جانا واجب ہوگا اور اختیاری طور پر فعل کا واجب ہونا اس کے اختیار کو یقینی بناتا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز ان کا اعتراف افعال باری سے بھی ٹوٹ جاتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے افعال کا بھی علم ہے اور ان افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی متعلق ہے جس کی وجہ سے ان افعال کا وجود واجب یا ممتنع ہے مگر اس وجوب کے باوجود اللہ تعالیٰ کا اختیار باقی رہتا ہے ختم نہیں ہوتا، سارے افعال اس سے بالا اختیار صادر ہوتے ہیں، کیونکہ اہل اسلام کا اجماع ہے کہ وہ فاعل مختار ہے جیسا کہ یہ آیات دلالت کر رہی ہیں ”فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ، إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ“ تو معلوم ہوا کہ وجوب بالا اختیار، اختیار کے منافی نہیں ہے۔

فَإِنْ قِيلَ لَا مَعْنَى لِكَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلًا بِالْإِخْتِيَارِ إِلَّا كَوْنُهُ مُوجِدًا لِأَفْعَالِهِ بِالْقَصْدِ وَالْإِرَادَةِ وَقَدْ سَبَقَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُسْتَقِلٌّ بِخَلْقِ الْأَفْعَالِ وَابْتِدَاعِهَا وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمُقْتَدِرَ الْوَاحِدَ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ مُسْتَقِلَّتَيْنِ قُلْنَا لَا كَلَامَ فِي قُوَّةِ هَذَا الْكَلَامِ وَمَتَانَتِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ بِالْبَرَاهَانِ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَبِالضَّرُورَةِ أَنَّ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ وَكَادَرِهِ مَدْخَلًا فِي بَعْضِ الْأَفْعَالِ كَمَحَرَكَةِ الْبُطْشِ دُونَ الْبَعْضِ كَمَحَرَكَةِ الْأَرْضِ تَعَالَى احْتَجْنَا فِي التَّفْصِيلِ عَنْ هَذَا الْمُضِيقِ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ اللَّهَ خَالِقٌ وَالْعَبْدُ كَاسِبٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ بندے کے فاعل بالا اختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں مگر اس کا قصد اور ارادے سے اپنے افعال کا موجد ہونا ہے اور یہ بات (ما قبل میں) گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے پیدا کرنے میں اور اس کے ایجاد میں مستقل ہیں اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ مقدور واحد و مستقل قدرتوں کے نیچے داخل نہیں ہوتا تو ہم جواب دیں گے کہ اس کلام کی قوت اور سنجیدگی میں کوئی کلام نہیں مگر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بدایہ (یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے) کہ بندے کی قدرت اور اس کے ارادہ کا بعض افعال میں دخل ہے جیسا کہ پڑنے کی حرکت نہ کہ بعض میں جیسا کہ ریشہ کی حرکت، تو ہم محتاج ہوئے اس تنگی سے چھٹکارا پانے میں اس قول کی طرف کہ اللہ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے۔

قوله فَإِنْ قِيلَ لَا مَعْنَى لِكَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلًا اس عبارت میں فرقہ جبریہ کی طرف سے اہل حق پر اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: اے اہل حق ایک طرف آپ یہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل بالا اختیار ہے اور دوسری طرف آپ یہ کہتے ہیں کہ افعال عباد کے خالق و موجد اللہ تعالیٰ ہیں یہ تو اجتماعِ نفیہین ہے جو کہ باطل ہے اس لیے کہ فاعل بالا اختیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ اپنے ارادے و اختیار سے اپنے فعل کو ایجاد اور پیدا کرتا ہے اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ کے خالق و موجد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے و اختیار سے بندوں کے افعال کو ایجاد کرتا ہے یہ تو کھلا ہوا تعارض ہے۔ نیز اس صورت میں مقدور واحد کا مستقل دو قدرتوں کے نیچے داخل ہونا لازم آئے گا ایک بندہ کی قدرت اور دوسری اللہ تعالیٰ کی قدرت اور یہ باطل ہے، لہذا دو باتوں میں سے ایک بات ہوگی یا بندہ فاعل بالا اختیار نہ ہو بلکہ مجبور محض ہو یا پھر اللہ تعالیٰ خالق و موجد نہ ہو، دوسری بات باتفاق فریقین باطل ہے تو پہلی بات ثابت ہوگئی کہ بندہ فاعل بالا اختیار نہیں بلکہ مجبور محض ہے مثل جمادات کے ہے۔

جواب: ”فلنا لا کلام الخ“ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تمہارا جواب مضبوط ہے اور اس میں سنجیدگی ہے تاہم یہ بات دلائل سے ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق اور موجد ہیں اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ بعض افعال اختیار یہ میں بندہ کی قدرت اور اس کے ارادے کا بھی دخل ہے جیسا کہ پکڑنے کی حرکت میں بندہ کے ارادے اور اختیار کا دخل ہے اور بعض میں نہیں جیسا کہ مرتش کی حرکت، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ کو افعال کا موجد و خالق مانا جائے تو یہ صریح تناقض ہے اس سے بچنے کے لیے ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے، اس جواب کی مزید وضاحت آئندہ عبارت میں آ رہی ہے۔

وَكَحَقِيقَتِهِ اَنَّ صَرَفَ الْعَبْدِ قُدْرَتَهُ، وَكَرَادَتَهُ، اِلَى الْفِعْلِ كَسْبٌ وَابْتِجَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى الْفِعْلَ عَقِيبَ ذَلِكَ خَلْقٌ وَالْمَقْلُوْرُ الْوَاحِدُ دَاخِلٌ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ لٰكِنْ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فَالْفِعْلُ مَقْلُوْرُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ الْاِبْتِجَادِ وَمَقْلُوْرُ الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ وَهَذَا الْقُدْرَتَيْنِ الْمَعْنٰى ضَرُوْرِيٌّ وَاِنَّ لَّمْ نَقْلِبْهُ عَلٰى اَرْكَبِكَ مِنْ ذَلِكَ فَمِنْ تَلْخِيصِ الْعِبَارَةِ الْمُفَصَّصَةِ عَنْ تَحْقِيقِ كَوْنِ فِعْلِ الْعَبْدِ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَابْتِجَادِهِ مَعَ مَا لِلْعَبْدِ فِيْهِ مِنَ الْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ۔

ترجمہ: اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ بندے کا اپنی قدرت اور اپنے ارادے کو فعل کی طرف پھیرنا (متوجہ کرنا) کسب ہے اور اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کا فعل کو پیدا کرنا خلق ہے اور مقدور واحد دو قدرتوں کے نیچے داخل ہے لیکن دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے پس فعل، اللہ کا مقدور ایجاد کی جہت سے ہے اور بندے کا مقدور کسب کی جہت سے ہے اور معنی سے یہ مقدار یقینی ہے اگرچہ ہم اس سے زیادہ پر قادر نہیں اس عبارت کی تلخیص میں جو ظاہر کرنے والی ہے فعل عبد کے اللہ تعالیٰ کے خلق اور اس کی ایجاد سے ہونے کی تحقیق کو، باوجود اس کے کہ اس میں بندے کی قدرت اور اختیار ہو۔

قولہ و تحقیقہ ان صرف العبد الخ شارح ماقبل والے جواب کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا کر دیتے ہیں تو بندہ جب اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود اور پیدا کر دیتے ہیں، بندے کا قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب کہلاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو پیدا کر دینا خلق کہلاتا ہے، تو بندہ کا سب اور اللہ تعالیٰ خالق ہیں، مقدر واحد کا دو قدرتوں کے نیچے داخل ہونا تو لازم آ رہا ہے مگر دو مختلف جہتوں سے، اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کی قدرت کے تحت کسب کی جہت سے ہے۔

شارحؒ و هذا القدر من المعنى الخ سے فرما رہے ہیں کہ (اللہ تعالیٰ کو خالق اور بندہ کو کاسب کہنا) یہ امر یقینی ہے اس پر دلائل بھی موجود ہیں، مذکورہ تفصیل سے بڑھ کر اور مزید مسئلہ کو سمجھ کرنا ہمارے بس کی بات نہیں ہے۔

وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا عِبَارَاتٌ مِثْلُ أَنَّ الْكُسْبَ وَاقِعٌ بِاللَّهِ وَالْخَلْقُ لَا بِاللَّهِ وَالْكَسْبُ مَقْلُودٌ وَقَعَ فِي مَحَلِّ قُدْرَتِهِ وَالْخَلْقُ لَا فِي مَحَلِّ قُدْرَتِهِ وَالْكَسْبُ لَا يَصَحُّ إِلَّا بِفَرَادِ الْقَادِرِ بِهِ وَالْخَلْقُ يَصَحُّ۔

ترجمہ: اور ان (مشکلین) کے لیے ان دونوں (خلق و کسب) کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلے میں (شارحؒ کی) مختلف عبارات ہیں جیسا کہ کسب کا وقوع آلے کے ساتھ ہوتا ہے اور خلق بغیر آلہ کے۔ اور کسب ایسا مقدر ہے جو اس (کاسب) کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق اس (قادر یعنی اللہ تعالیٰ) کی قدرت کے محل میں نہیں (واقع) ہے اور کسب اس میں قادر کا منفرد ہونا صحیح نہیں اور خلق میں صحیح ہے۔

قولہ وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ الخ اس عبارت میں شارحؒ خلق اور کسب کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں جو مشکلین سے منقول ہے، تین فرق ہیں:

(۱) کسب جو بندہ کا فعل ہے وہ آلات یعنی اعضاء وغیرہ کا محتاج ہے اور خلق جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ آلات وغیرہ کا محتاج نہیں ہے اس کے بغیر واقع ہوتا ہے۔

(۲) فعل مکتوب ایسا مقدر ہے جو کاسب کی قدرت کے محل یعنی اس کی ذات میں واقع ہوتا ہے اور خلق فعل مخلوق ایسا مقدر ہے جو خالق کی قدرت کے محل یعنی اس کی ذات میں واقع نہیں ہوتا مثلاً بندہ جب کوئی فعل کرتا ہے تو اس کی ذات اس سے متصف ہوتی ہے جیسے زید نے قیام کے لیے حرکت کی تو زید کو قائم کہا جائے گا، اللہ تعالیٰ نے قیام زید کا خلق کیا تو اللہ کو قائم نہیں کہا جائے گا تو کسب اور خلق میں یہی فرق ہے کہ ذات کاسب ہی کاسب کی قدرت کا محل ہے اور ذات خالق، خالق کی قدرت کا محل نہیں ہے۔

(۳) کسب جو بندہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی بندہ منفرد اور مستقل نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کے خلق کا محتاج ہوتا

ہے اور خلق جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور اس کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی اللہ تعالیٰ منفرد اور مستقل ہوتے ہیں بندہ کے کسب کے محتاج نہیں ہوتے۔

فَإِنْ قِيلَ فَقَدْ أَلْبَسْنَا الشَّرَكَةَ مِنَ الْإِبْهَاتِ الشَّرَكَةَ قُلْنَا الشَّرَكَةُ أَنْ يَجْتَمَعَ إِنْسَانٌ عَلَى شَيْءٍ وَيَتَفَرَّدُ كُلُّ مَنِهْمَا بِمَا هُوَ لَهُ، دُونَ الْآخَرِ كَشُرَكَاءِ الْقُرْبَى وَالْمَحَلَّةِ وَكَمَا إِذَا جَعَلَ الْعَبْدُ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ وَالصَّالِحُ خَالِقًا لِسَائِرِ الْأَعْرَاضِ وَالْأَجْسَامِ بِخِلَافِ مَا إِذَا أُضِيفَ أَمْرٌ إِلَى شَيْئَيْنِ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ كَالْأَرْضِ تَكُونُ مِلْكًا لِلَّهِ تَعَالَى بِجِهَةِ التَّخْلِيقِ وَلِلْعَبَادِ بِجِهَةِ تَبْوِثِ التَّصَرُّفِ وَكَفَعِلِ الْعَبْدِ يُنْسَبُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِجِهَةِ الْخَلْقِ وَإِلَى الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكُسْبِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تم نے جو معتزلہ کی طرف منسوب کیا ہے اس کو خود ثابت کر دیا یعنی شرکت کا اثبات۔ تو ہم جواب دیں گے کہ شرکت یہ ہے کہ کسی شئی پر دو آدمی جمع ہو جائیں اور ہر ایک اپنے حصے میں منفرد (تنہا) ہو دوسرا اس میں (شریک) نہ ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء اور جیسے بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور صالح کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ تعالیٰ کی ملک ہے تخلیق کی جہت سے اور بندے کی ملک ہے حق تصرف ہونے کی جہت سے اور جیسے فعل عبد اللہ کی طرف منسوب ہوتا ہے خلق کی جہت سے اور بندے کی طرف (منسوب ہوتا ہے) کسب کی جہت سے۔

قولہ فَإِنْ قِيلَ فَقَدْ أَلْبَسْنَا الشَّرَكَةَ الخ اس عبارت میں فرقہ جبریہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔
اعتراض: آپ نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے پر معتزلہ کو صفت خالقیت میں بندے کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنے کا الزام دیا ہے یہی الزام آپ پر بھی عائد ہوتا ہے اس لیے کہ آپ نے فعل عبد کو بندے اور خدا تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل کیا ہے اور صفت قدرت میں بندے اور اللہ کو شریک ٹھہرایا ہے۔

جواب: قُلْنَا الشَّرَكَةَ الخ شرکت کا معنی یہ ہے کہ دو آدمی ایک چیز میں شریک ہوں پھر ہر ایک کا اپنا علیحدہ حصہ ہو اس حصہ میں دوسرا شریک نہ ہو جیسے ایک محلہ اور گاؤں کے شرکاء، محلہ اور گاؤں کے باشندے ہونے میں سب شریک ہیں مگر ان میں ہر ایک کا مکان علیحدہ علیحدہ ہے اس میں دوسرا شریک نہیں ہے، شرکت کا یہ معنی معتزلہ پر صادق آتا ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے صفت خالقیت میں بندے کو اللہ کا شریک بتایا ہے پھر ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ کیا ہے اس میں دوسرا شریک نہیں ہے، انہوں نے کہا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا تعالیٰ اجسام اور اعراض کا خالق ہے، یہی تو شرکت ہے کیونکہ صفت خالقیت اللہ اور بندہ کو شریک قرار دے کر ہر ایک کا حصہ الگ کرتے ہیں (کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور اللہ تعالیٰ اجسام اور اعراض کے خالق ہیں)۔

شارحؒ نے کہا ہے کہ بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک فہمی کی اضافت دو چیزوں کی طرف کی جائے مگر دو مختلف جہتوں سے، تو اس کو شرکت نہیں کہتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے کہ ساری زمین اللہ تعالیٰ کی ملک ہے مگر کہا جاتا ہے کہ زید فلاں زمین کا مالک ہے، تو ملکیت میں اللہ تعالیٰ اور زید دونوں شریک ہیں مگر دو مختلف جہتوں سے، اللہ مالک ہے خالق ہونے کے اعتبار سے یعنی زمین اس کی مخلوق ہے اور زید مالک ہے تصرف کے اعتبار سے، ایسے ہی فعل عبد ہے، اس میں اللہ کی قدرت جہت خلق کے اعتبار سے ہے اور بندے کی قدرت جہت کسب کے اعتبار سے ہے۔ اب کوئی اشکال نہ رہا۔

فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ كَانَ كَسْبُ الْقَبِيحِ قَبِيحًا سَفَهًا مُّوجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الدَّمِّ بِخِلَافِ خَلْقِهِ قُلْنَا لِأَنَّهُ قَدْ بُكِّتَ أَنَّ الْخُلُقَ حَكِيمٌ لَا يَخْلُقُ شَيْئًا إِلَّا وَكَهٗ عَاقِبَةً حَمِيدَةً وَإِنْ لَّمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهَا فَجَزْءٌ مِّنَ مَا نَسْتَقْبِئُهُ مِنَ الْأَفْعَالِ قَدْ يَكُونُ لَهُ فِيهَا حَكْمٌ وَمَصَالِحٌ كَمَا لَمْ يَخْلُقِ الْأَجْسَامَ الْخَبِيثَةَ الضَّارَّةَ الْمُؤَلِّمَةَ بِخِلَافِ الْكَاسِبِ فَإِنَّهُ قَدْ يَفْعَلُ الْحَسَنَ وَقَدْ يَفْعَلُ الْقَبِيحَ فَجَعَلْنَا كَسْبَهُ لِلْقَبِيحِ مَعَ وُزُوْدِ النَّهْيِ عَنْهُ قَبِيحًا سَفَهًا مُّوجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الدَّمِّ وَالْعُقَابِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب قبیح، سفاہت، استحقاقِ مذمت کا باعث ہے برخلاف خلق قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) تو ہم جواب دیں گے اس لیے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا انجام بہتر ہوتا ہے اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں، تو ہم نے یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان کے اندر حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسا کہ ان اجسامِ خبیثہ کے پیدا کرنے میں جو مضر ہیں تکلیف دینے والے ہیں بخلاف کاسب کے اس لیے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے اس کی برائی کے کسب کو اس کام کی ممانعت کے وارد ہونے کے باوجود اس کے کسب قبیح کو قبیح اور سفاہت اور مستحقِ ذم و عقاب کا باعث قرار دیا ہے۔

قولہ فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ كَانَ كَسْبُ الْقَبِيحِ الْقَبِيحِ اس عبارت میں معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: جب کسب قبیح (جو بندے کا فعل ہے) قبیح ہے اس کی وجہ سے بندہ مذمت اور سزا کا مستحق ہو جاتا ہے اور خلق قبیح (جو کہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے) نہ قبیح ہے اور نہ ہی (معاذ اللہ) وہ مذمت اور سزا کا مستحق ٹھہرتا ہے حالانکہ کسب جو بندے کا فعل ہے بنسبتِ خلق کے ضعیف ہے، اگر کسب قبیح قبیح (اور جرم) ہے تو پھر خلق قبیح تو بطریقِ اولیٰ جرم ہوگا۔

جواب: قلنا لانه الخ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے ہر ایک چیز کی حکمت اور مصلحت کو جانتا ہے اگرچہ ہم اس کی حکمت کو نہیں جانتے تاہم جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں بھی حکمتوں و مصلحتوں کے ہونے کا ہمیں یقین ہے مثلاً اجسامِ خبیثہ جو تکلیف دینے والے ہیں جیسے سانپ، بچھو وغیرہ یہ چیزیں ہماری نگاہ میں قبیح اور بری ہیں تاہم ان میں فوائد بہت ہیں مثلاً

اب سوال یہ ہوا کہ حسن کس کو کہتے ہیں اور قبیح کس کو کہتے ہیں تو اس کے بارے میں ماتنؒ نے کہا ہے کہ جن افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی رضا متعلق ہو جائے وہ حسن ہیں ورنہ قبیح ہیں، اب رہی یہ بات فعل حسن اور قبیح پر مشرہ کیا مرتب ہوگا تو اس کے بارے میں شارحؒ نے کہا ہے کہ حسن وہ افعال ہیں کہ جن کے کرنے سے دنیا میں تعریف کا اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہو، البتہ شارحؒ نے فرمایا ہے کہ سب سے بہتر تعریف حسن کی یہ ہے کہ جس فعل کے کرنے سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق نہ ہو وہ حسن ہے، اس تعریف کو بہتر اس لیے کہا گیا ہے تاکہ مباحثات اس میں شامل ہو جائیں اور

اعترض بھی وارد نہ ہو، ورنہ اول تعریف کے اعتبار سے مباحات اس میں داخل ہی نہیں ہوں گے، کیونکہ مباح کے کرنے سے بندے کی نہ تعریف کی جاتی ہے اور نہ ہی ثواب کا مستحق ٹھہرتا ہے۔

اور قبیح وہ ہے کہ جس کے کرنے سے بندہ دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہو۔

فعل قبیح پر عدم رضا الہی کی دلیل باری تعالیٰ کا قول ”و لا یرضی لعبادہ الکفر“ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے کفر پر راضی نہیں ہے، یعنی ”ان الارادة الخ“ سے شارح فرما رہے ہیں کہ ارادہ اور مشیت و تقدیر کا تعلق بندے کے تمام افعال کے ساتھ ہے خواہ وہ افعال اچھے ہوں یا برے ہوں، مگر رضا اور محبت اور امر (حکم) کا تعلق صرف بندوں کے اچھے افعال کے ساتھ ہے نہ کہ قبیح افعال کے ساتھ۔

وَالْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزَلَةِ وَهِيَ حَقِيقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِي يَكُونُ بِهَا الْفِعْلُ اِشَارَةً اِلَى مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ التَّبَصُّرَةِ مِنْ اَنَّهَا عَرَضٌ يَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰی فِی الْحَيَوَانِ یَفْعَلُ بِهِ الْاَفْعَالَ الْاِخْتِیَارِیَّةَ وَهِيَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ وَالْجَمْعُ هُوَ عَلٰی اَنَّهَا شَرْطٌ لِادَاءِ الْفِعْلِ لَا عِلَّةٌ۔

توجہ: اور استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے برخلاف معتزلہ کے اور یہ بعینہ وہ قدرت ہے کہ جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے۔ یہ اشارہ ہے اس چیز کی طرف کہ جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ استطاعت ایک ایسا عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا فرمادیتے ہیں کہ جس کے ذریعے سے وہ افعال اختیار یہ کو کر لیتا ہے اور یہ فعل کے لیے علت ہے۔ اور جمہور اس بات پر ہیں کہ وہ (استطاعت) اداء فعل کے لیے شرط ہے نہ کہ علت۔

قولہ و الاستطاعة مع الفعل الخ اس عبارت کی تشریح سے قبل ایک تہیدی بات ہے۔

تہید: لفظ استطاعت کی دو معنی آتے ہیں: (۱) آلات و اسباب کی سلامتی کے معنی میں بھی آتا ہے یہ معنی اس کا مجازی ہے اور بندہ اسی قسم کی استطاعت پر فعل کا مکلف بنایا جاتا ہے اور یہ استطاعت فعل پر مقدم ہوتی ہے اگر بندہ کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو پھر مالا یطاق کا مکلف بنانا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے۔

(۲) کبھی لفظ استطاعت کا اطلاق بندہ کی اس قدرت پر بھی ہوتا ہے کہ جس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے یہ استطاعت کا حقیقی معنی ہے اور یہ مدار تکلیف بھی نہیں ہے اور یہ استطاعت (قدرت) فعل کے مقارن یعنی فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور فعل پر مقدم نہیں ہوتی۔

اب عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ متن میں لفظ استطاعت سے یہاں دوسرا معنی مراد ہے جو کہ حقیقی معنی ہے اور مدار تکلیف بھی نہیں ہے، اشاعرہ کے ہاں یہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) فعل کے مقارن ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی، بخلاف معتزلہ کے ان کے ہاں یہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) بندہ کے اندر فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا

مکلف بنانا بھی لازم نہ آئے اور فعل کے مقارن بھی ہوتی ہے تاکہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا بھی لازم نہ آئے۔

”انہا عرض سے وہی علت للفعل“ تک صاحب تبصرہ (مراد شیخ ابوالمعین ہے) کی عبارت ہے، وہ کہتے ہیں کہ ماتن نے جو ”بہا الفعل“ کہا ہے یہاں باء برائے علت ہے کیونکہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) وہ ایک عرض ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ جاندار کے اندر پیدا فرمادیتے ہیں جس کے ذریعہ سے وہ جاندار افعال اختیاریہ کو کر لیتا ہے اور یہ (استطاعت یعنی قدرت حقیقیہ) فعل کے لیے علت ہے، مگر جمہور اشاعرہ کے ہاں یہ (قدرت حقیقیہ) اداء فعل کے لیے شرط ہے نہ کہ علت۔ علت اور شرط میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ علت وہ ہوتی ہے جو فی کے وجود میں موثر ہو اور فی کا جزء نہ ہو۔ اور شرط وہ ہوتی ہے کہ جو فی کے وجود میں موثر بھی نہ ہو اور نہ ہی فی کا جزء ہو بلکہ فی کا وجود اس پر موقوف ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ متن میں لفظ استطاعت سے مراد قدرت حقیقیہ ہے (جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے) اور یہی قدرت حقیقیہ محل نزاع ہے، معتزلہ کے ہاں یہ قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور فعل کے ساتھ (مقارن) بھی ہوتی ہے بخلاف اشاعرہ کے ان کے ہاں یہ قدرت حقیقیہ فعل کے مقارن ہوتی ہے فقط، ربی وہ قدرت جو آلات و اسباب کی سلامتی کے معنی میں ہے وہ محل نزاع نہیں ہے اس کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ هِيَ صِفَةٌ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَ قَصْدٍ اِكْتِسَابِ الْفِعْلِ بَعْدَ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاَلَاتِ لَئِنْ قَصَدَ فِعْلَ الْخَيْرِ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى قُدْرَةَ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَوْحِقُ الْمَدْحَ وَالْقَوَابَ وَ اِنْ قَصَدَ فِعْلَ الشَّرِّ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى قُدْرَةَ فِعْلِ الشَّرِّ فَكَانَ هُوَ الْمُضَيِّعُ لِقُدْرَةِ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَوْحِقُ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَلِهَذَا ذُمَّ الْكَافِرُونَ بِاَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ اِذَا كَانَتْ اِسْطِطَاعَةُ عَرَضًا وَجَبَ اَنْ تَكُونَ مُقَارِنَةً لِلْفِعْلِ بِالزَّمَانِ لَا سَابِقَةً عَلَيْهِ وَ اِلَّا لَزِمَ وَقُوعُ الْفِعْلِ بِلَا اِسْطِطَاعَةٍ وَ قُدْرَةٍ عَلَيْهِ لِمَا مَرَّ مِنْ امْتِنَاعِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ۔

توجہ: اور حاصل کلام کہ وہ (استطاعت) ایسی صفت ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اسباب اور آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کے ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں اگر وہ نیکی کرنے کا ارادہ کرے تو نیکی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہیں تو پس وہ (بندہ) مدح اور ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں، تو وہ (بندہ) خیر کے کام کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہوا تو مستحق مذمت و سزا ہوتا ہے اور اس وجہ سے کافروں کی مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے اور جب استطاعت عرض ہے تو واجب ہے کہ استطاعت بالزمان فعل کے مقارن ہونہ کہ اس پر مقدم ہو ورنہ فعل پر استطاعت اور قدرت کے بغیر فعل کا وقوع لازم آئے گا بجز اس تفصیل کے جو گزر چکی ہے یعنی اعراض کے بقاء کا ممتنع ہونا۔

قولہ و بالجملة هي صفة الخ یہ عبارت معتزلہ کی طرف سے کیے جانے والے اعتراضِ مقدر کا جواب ہے اور واذا كانت الاستطاعة الخ سے یہ استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل کا ذکر ہے۔

اعتراض: آپ کے ہاں جب قدرتِ حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے مقارن ہوتی ہے تو پھر کسی فعلِ خیر کا چھوڑنے والا مذمت اور سزا کا مستحق نہیں ہونا چاہیے کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ جب مجھے اس پر قدرت ہی نہ تھی تو پھر میں کیسے وہ فعل خیر کرتا۔

جواب: استطاعت (قدرتِ حقیقیہ) ایک ایسی صفت ہے کہ جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر آلات و اسباب کی سلامتی کے بعد بندے کا فعل کے ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرمادیتے ہیں، اگر بندہ فعلِ خیر کا ارادہ کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ بندے کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں اگر شر کا ارادہ کرتا ہے تو پھر شر کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں تو شر کا ارادہ کر کے بندہ خود خیر کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہوا جس کی وجہ سے فعلِ خیر کا وجود اس سے نہ ہوا۔ اس بناء پر بندہ مذمت اور سزا کا مستحق بنا، اگر وہ شر کا ارادہ نہ کرتا بلکہ خیر کا ارادہ کرتا تو پھر اللہ تعالیٰ اس کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرمادیتے تو اس سے خیر کا وجود ہوتا، یہ ایسا ہے کہ جس طرح کفار کی مذمت بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے ”لا يستطيعون السمع“ کہ کفار حق بات کو ماننے کی غرض سے سننے کا ارادہ نہیں کرتے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان کے اندر سننے کی استطاعت پیدا نہیں فرماتے، اگر وہ حق بات کے سننے کا ارادہ کرتے تو پھر اللہ تعالیٰ ان کے اندر استطاعت پیدا کر دیتے تو گویا سننے کا ارادہ ترک کر کے استطاعت کو خود ضائع کرنے والے ہوئے، اسی بناء پر وہ مذمت کے مستحق ہوئے۔

”و اذا كانت الاستطاعة الخ“ شارح کی یہ عبارت استطاعت مع الفعل یعنی فعل کے مقارن بالزمان ہونے کی دلیل ہے۔

دلیل: ماقبل میں استطاعت کی تعریف صفت سے کی گئی ہے تو صفت ایک عرض ہے لہذا استطاعت بھی عرض ہے تو لازمی طور پر فعل کے مقارن ہوگی فعل پر مقدم نہ ہوگی (جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں) اس لیے کہ اگر استطاعت فعل پر مقدم ہو اور فعل سے پہلے موجود ہو تو یہ نہیں ہو سکتا کہ جس گھڑی استطاعت موجود ہوئی ہے اس وقت سے لے کر فعل کے موجود ہونے تک استطاعت باقی رہ جائے کیونکہ استطاعت ایک عرض ہے جو دو زمانوں تک باقی نہیں رہتی جیسا کہ ماقبل میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے، جب فعل کے پائے جانے تک استطاعت باقی نہیں رہے گی تو پھر فعل کا بغیر استطاعت (قدرت) کے پایا جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا استطاعت کا فعل پر مقدم ہونا باطل ہوا مقارن بالفعل ہونا ثابت ہو گیا جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔

فَإِنْ قِيلَ لَوْ سَلِمَتْ أَسْوَاقُ بَقَايَا الْأَعْرَاضِ فَلَا نِزَاعَ فِي إِمْكَانِ تَجَلُّدِ الْأَمْنَالِ عَقِيبَ الزَّوَالِ فَمَنْ أَكُنْ يَكْزُمُ الْفِعْلُ وَقَوْعُ الْفِعْلِ بِثُبُونِ الْقُدْرَةِ قُلْنَا إِنَّمَا نَدْعِي لَزُومَ ذَلِكَ إِذَا كَانَتِ الْقُدْرَةُ الَّتِي بِهَا الْفِعْلُ

هِيَ الْقُدْرَةُ السَّابِقَةُ وَ أَمَّا إِذَا جَعَلْتُمُوهَا الْفِعْلَ الْمُتَجَدِّدَ الْمُقَارِنَ فَقَدْ اغْتَرَفْتُمْ بِأَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِي بِهَا الْفِعْلُ لَا تَكُونُ إِلَّا مُقَارِنَةً لَهُ، ثُمَّ إِنْ ادَّعَيْتُمْ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ أَمْثَالٍ سَابِقَةٍ حَتَّى لَا يُمَكِّنَ الْفِعْلُ بِأَوَّلِ مَا يُحْدِثُ مِنَ الْقُدْرَةِ فَعَلَيْكُمْ الْبَيِّنَاتُ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اگر اعراض کے بقاء کا محال ہونا تسلیم کر لیا جائے تو زوال اعراض کے بعد نئے نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں ہے تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ ہم اس کے لزوم کا (یعنی وقوع فعل بلا قدرت کے لزوم کا) اس وقت دعویٰ کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل ہوا وہ سابقہ قدرت ہو۔ اور بہر حال جب تم نے قدرت کو مثل متحدہ شمار کیا جو مقارن فعل ہو۔ تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ قدرت جس کے ذریعے فعل ہوا وہ قدرت صرف فعل کے مقارن ہوتی ہے۔ پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لیے ایسے امثال ضروری ہیں جو (فعل پر) مقدم ہوں یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے تو تمہارے ذمے دلیل پیش کرنا ہے۔

قوله فان قيل لو سلم الخ اس عبارت میں معتزلہ کی جانب سے مذکورہ دلیل پر اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔
اعتراض: اوپر دلیل میں یہ بات ذکر کی گئی تھی کہ اگر استطاعت، فعل پر مقدم ہو تو عرض کے بقاء کے محال ہونے کی وجہ سے استطاعت فعل کے پائے جانے تک باقی نہ رہی گی، تو پھر استطاعت (قدرت) کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا اس پر معتزلہ نے اعتراض کیا ہے کہ عرض کے بقاء کا محال ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے اگر تسلیم کر لیا جائے کہ استطاعت جو فعل سے مقدم ہوتی ہے وہ بعینہ فعل کے پائے جانے تک باقی نہیں رہے گی تو تجدّد امثال کے ذریعے استطاعت (جو کہ عرض ہے) فعل کے پائے جانے تک باقی رہ جائے، ایسا ہو سکتا ہے کیونکہ تجدّد امثال کے ذریعے عرض کے بقاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے لہذا فعل کا بغیر قدرت و استطاعت کے واقع ہونا لازم نہیں آئے گا۔

جواب: قلنا انما ندعی الخ ہم بغیر قدرت کے فعل کے واقع ہونے کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ قدرت سابقہ ہو۔ اور اگر قدرت کو مثل متحدہ قرار دو تو پھر تم نے خود تسلیم کر لیا ہے کہ جس قدرت کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کے مقارن ہے، مثلاً بارہ بج کر پانچ سیکنڈ پر قدرت کا وجود ہوا پھر وہ قدرت زائل ہو گئی، چھپے سیکنڈ پر اس کے مثل قدرت پیدا ہوئی وہ زائل ہو گئی، پھر اس کے مثل ساتویں سیکنڈ میں قدرت پیدا ہوئی پھر وہ زائل ہو گئی اس کے مثل پھر آٹھویں سیکنڈ میں قدرت پیدا ہوئی اس کے ساتھ فعل بھی موجود ہو گیا، اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوا وہ پانچویں سیکنڈ والی قدرت ہے یا آٹھویں سیکنڈ والی، پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ وہ قدرت آٹھویں سیکنڈ میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ہمارا

مدعی ثابت ہو گیا کہ استطاعت (قدرت) فعل کے مقارن (فعل کے ساتھ) ہے۔

شارح ”ثم ان ادعيت الخ“ سے فرما رہے ہیں کہ اے معتزلہ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ وہ قدرت (قدرت سابقہ) جو پانچویں سیکنڈ میں ہے وہ وقوع فعل میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس کے بعد جو امثال متجدد آئیں گے وہ وقوع فعل میں مؤثر ہیں یعنی چھٹے، ساتویں، آٹھویں سیکنڈ میں جو امثال آئے، تو یہ بات آپ کی بڑی عجیب ہے حالانکہ قدرت سابقہ (پانچویں سیکنڈ والی) اور اس کے بعد والے سب امثال وقوع فعل میں مؤثر ہونے میں یکساں ہیں، تو آپ کا یہ دعویٰ (قدرت سابقہ وقوع فعل میں مؤثر نہیں بلکہ امثال متجدد مؤثر ہیں) بلا دلیل ہے اس پر دلیل پیش کرنا آپ کی ذمہ داری ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، لہذا تمہارا دعویٰ کرنا (کہ قدرت سابقہ فعل کے واقع ہونے میں مؤثر نہیں ہے بلکہ متجدد امثال مؤثر ہیں) باطل ہے۔

وَإِنَّمَا يُقَالُ لَوْ فَرَضْنَا بَقَاءَ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ إِلَى آنِ الْفِعْلِ إِنَّمَا يَتَجَدَّدُ الْأَمَثَالُ وَإِنَّمَا يَسْتَقَامَةُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَإِنْ قَالُوا بِجَوَازِ وُجُودِ الْفِعْلِ بِهَا فِي الْحَالَةِ الْأُولَى فَقَدْ تَرَكُوا مَذْهَبَهُمْ حَيْثُ جَوَّزُوا مُقَارَنَةَ الْفِعْلِ الْقُدْرَةِ وَإِنْ قَالُوا بِامْتِنَاعِهِ لَزِمَ التَّحَكُّمُ وَالتَّرَجُّحُ بِلَا مُرَجِّحٍ إِذِ الْقُدْرَةُ بِحَالِهَا لَمْ تَغْيُرْ وَلَمْ يَحْدُثْ فِيهَا مَعْنَى لاسْتِحَالَةِ ذَلِكَ عَلَى الْأَعْرَاضِ فَلَمْ يَصَرَ الْفِعْلُ بِهَا فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجْتَاوَى فِي الْحَالَةِ الْأُولَى مُمْتَنِعًا۔

ترجمہ: بہر حال وہ بات جو بیان کی جاتی ہے کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ قدرت سابقہ کے بقاء کو فعل کے وجود کے وقت خواہ تجدّد امثال کے ساتھ خواہ بقاء اعراض کے درست ہونے کے ساتھ۔ پس اگر وہ حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعے فعل کے وجود کے جواز کے قائل ہو جائیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑ دیا اس وجہ سے کہ انہوں نے جائز قرار دیا ہے فعل کی قدرت کے ساتھ مقارنت کو اور اگر وہ اس کے امتناع کے قائل ہو جائیں تو متحمل اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لیے کہ قدرت اپنے حال پر ہے بدلی نہیں اور قدرت کے اندر کوئی معنی (اور وصف) پیدا نہیں ہوا کیونکہ یہ بات اعراض میں محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب اور حالت اولیٰ میں کیوں ممتنع ہوا۔

قولہ واما ما يقال لو فرضنا الخ معتزلہ کے اعتراض کا جواب صاحب کفایہ نے بھی دیا ہے۔ شارح ”اس کو یہاں نقل فرما رہے ہیں پھر اگلی عبارت میں اس جواب کو رد کریں گے۔

جواب: اگر ہم اس قدرت کو جو فعل پر مقدم ہے وجود فعل کے وقت تک باقی مان لیں خواہ تجدّد امثال کے ذریعہ جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے یا ایسے عرض کے بقاء کو مان لیں جیسا کہ غیر اشاعرہ کا مذہب ہے تو ہمارا سوال ہے کہ حالت اولیٰ میں یعنی جس میں قدرت یا اس کا مثل اول حادث ہوا ہے فعل کا وقوع جائز ہے یا جائز نہیں، پہلی صورت میں تمہیں اپنا مذہب

چھوڑنا لازم آئے گا اس لیے کہ قدرت کا فعل کے مقارن ہونا لازم آیا نہ کہ فعل پر مقدم ہونا لازم آیا جو انکا مذہب ہے۔ اور دوسری صورت میں تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی کیونکہ قدرت جوں کی توں ہے یعنی قدرت بحالہ ہے جیسی حالت اولیٰ میں تھی ویسی ہی حالت ثانیہ میں ہے کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کسی معنی کا اضافہ ہوا کہ پہلی قدرت ضعیف تھی اب قوی ہوئی، کیونکہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی قسم کا تغیر محال ہے، تو جب قدرت بحالہ ہے تو حالت اولیٰ میں قدرت کی وجہ سے فعل کا ممتنع ہونا اور حالت ثانیہ میں فعل کا جائز ہونا ترجیح بلا مرجع اور تحکم ہے، مگر شارحؒ کو یہ جواب پسند نہ آیا اس لیے اگلی عبارت میں اس کی خامیاں بیان فرمائیں گے۔

فَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْقَائِلِينَ بِكَوْنِ الْأُسْطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لَا يَقُولُونَ بِإِمْتِنَاعِ الْمُقَارَنَةِ الزَّمَانِيَّةِ وَبِأَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ بِقُدْرَةٍ سَابِقَةٍ عَلَيْهِ بِالزَّمَانِ الْبَتَّةِ حَتَّى يَمْتَنِعَ خُلُوثُ الْفِعْلِ فِي زَمَانٍ خُلُوثُ الْقُدْرَةِ مَقْرُونَةٌ بِجَمِيعِ الشَّرَاطِطِ وَلِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَمْتَنِعَ الْفِعْلُ فِي الْحَالَةِ الْأُولَى لَا تَفْضَاءَ شَرْطٍ وَوُجُودِ مَانِعٍ وَ يَجِبُ فِي الثَّانِيَةِ لِمَتَمَامِ الشَّرَاطِطِ مَعَ أَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِي هِيَ صِفَةُ الْقَادِرِ فِي الْحَالَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ۔

ترجمہ: تو اس (جواب) میں نظر ہے اس لیے کہ جو حضرات استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں وہ مقارنت زمانہ کے ممتنع ہونے کے قائل نہیں ہیں اور (نہ اس بات کے قائل ہیں کہ) ہر فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانے کے قطعی طور پر مقدم ہو یہاں تک کہ ممتنع ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ اپنی تمام شرطوں کے ساتھ وہ قدرت ملی ہوئی ہے اور اس لیے کہ یہ بات جائز ہے کہ حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو کسی شرط کے منافی ہونے کی وجہ سے اور مانع کے پائے جانے کی وجہ سے اور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کی وجہ سے، باوجود اس کے کہ وہ قدرت جو قادر کی صفت ہے دونوں حالتوں میں برابر ہے۔

قوله ففيه نظر لان القائلين الخ شارحؒ اس عبارت میں صاحب کفایہ کے جواب کو رد فرما رہے ہیں کہ مذکورہ جواب میں نظر ہے وہ یہ ہے کہ اے صاحب کفایہ معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ استطاعت فعل کے مقارن نہیں ہوتی بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ استطاعت (قدرت) جس طرح فعل پر مقدم ہوتی ہے اسی طرح فعل کے مقارن بھی ہوتی ہے تو اس صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام بھی نہیں آئے گا، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ معتزلہ قدرت قبل الفعل وجوباً کے قائل نہیں ہیں بلکہ جو ان کے قائل ہیں یعنی قدرت فعل سے پہلے ہو سکتی ہے نہ کہ فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے، اور دوسری شق میں آپ نے ان پر تحکم و ترجیح بلا مرجع کا الزام عائد کیا ہے یہ بھی درست نہیں ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط موجود نہ ہوں اور کوئی مانع تاخیر موجود ہو جس کی وجہ سے فعل، حالت اولیٰ میں ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط موجود ہوں اور کوئی مانع بھی نہ ہو جس کی وجہ سے فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو (حالت ثانیہ میں)، تو

تاثير کی شرائط کا موجود ہونا اور مانع ہونا وجود فعل کے لیے مرجح ہے حالانکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے، قدرت کے عرض ہونے کی وجہ سے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا ہے لہذا معتزلہ پر تحکم (دعویٰ بلا دلیل) اور ترجیح بلا مرجح کا التزام لگانا ہرگز درست نہیں ہے۔

وَمِنْ هَٰؤُلَاءِ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ هَٰؤُلَاءِ الْأَشْيَاءَ الَّتِي لَا تَحْتَاجُ إِلَىٰ تَحْقِيقٍ فِي حَقِّهَا فَالْحَقُّ أَنَّهُمَا مَعَ الْفِعْلِ وَالْإِلَّا فَقَبْلَهُ۔

ترجمہ: اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط تاثير پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ (قدرت) فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔

قولہ و من ههنا الخ او پر صاحب کفایہ کی شق ثانی کی تردید کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کی تاثير کی تمام شرائط موجود نہ ہوں اور کوئی مانع تاثير ہو جس کی وجہ سے حالت اولیٰ میں فعل متنع ہو اور حالت ثانیہ میں فعل کا وجود اس لیے ضروری اور واجب ہو کہ کوئی مانع بھی نہ ہو اور قدرت کی تاثير کی تمام شرائط بھی موجود ہوں، تو اس جواب سے یہ ثابت ہوا کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ قدرت جو تاثير کی تمام شرائط پر مشتمل ہو (۲) دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط تاثير پر مشتمل نہ ہو۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگ کہتے ہیں یعنی امام رازی کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے پہلی قسم مراد ہو تو پھر حق یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہو اور اگر دوسری قسم مراد ہو تو پھر وہ قدرت فعل پر مقدم ہوگی۔

وَأَمَّا إِمْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَمَبْنِيٌّ عَلَىٰ مُقَدِّمَاتٍ صَعْبَةِ الْبَيَانِ وَهِيَ أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ وَ أَنَّ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَ أَنَّ يَمْتَنِعُ قِيَامُهُمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ۔

ترجمہ: اور بہر حال اعراض کے بقاء کا متنع ہونا وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے کہ جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ (تین مقدمات) یہ ہیں کہ شئی کی بقاء ایسا امر حقیقی ہے جو شئی پر زائد ہے اور (دوسرا) یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ متنع ہے اور (تیسرا) یہ ہے کہ ان دونوں (عرض اور بقاء) کا قیام ایک محل کے ساتھ محال ہے۔

قولہ و اما امتناع بقاء الاعراض الخ شارحؒ اس عبارت میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے معتزلہ کو جو جواب دیا ہے اس جواب کی بنیاد بقاء اعراض کے امتناع پر رکھی ہے مگر اس بنیاد کو ثابت کرنا بہت ہی مشکل ہے کیونکہ بقاء اعراض کے امتناع کو ثابت کرنے کے لیے پہلے تین مقدمات کو ثابت کرنا پڑیگا، اگر وہ ثابت ہو جائیں تو پھر یہ دعویٰ ثابت ہوگا کہ بقاء اعراض متنع ہے ورنہ نہیں۔ اب وہ مقدمات یہ ہیں:

مقدمہ اولیٰ: آپ یہ ثابت کر دیں کہ شئی کا وجود اور چیز ہے اور اس کا بقاء اور چیز ہے تب تو ہم بھی کہیں گے کہ شئی ایک عرض ہے اور اس کا بقاء بھی ایک عرض ہے تو قیام العرض بالعرض ہونا لازم آئے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ بقاء

فی کے وجود سے زائد اور الگ چیز نہیں ہے بلکہ بقاء، استمرار و جودی کو کہتے ہیں۔

مقدمہ ثانیہ: آپ یہ ثابت کر دیں کہ قیام العرض بالعرض محال ہے جس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے بقاء عرض بھی محال ہو اور ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ قیام کا معنی تحیز کے ہے تاکہ قیام العرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کر متحیز ہونا لازم آئے بلکہ قیام کا معنی اختصاص ناعت کے ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق ہو کہ ان میں سے ایک کا نعت (صفت) بننا اور دوسرے کا معنوت (موصوف) بننا صحیح ہو، اس معنی کے لحاظ سے قیام العرض بالعرض ہونا ممکن ہے نہ کہ محال جیسے ”سواد شدید“ کہنا صحیح ہے کہ شدت کا قیام سواد کے ساتھ ہے۔

مقدمہ ثالثہ: آپ یہ ثابت کر دیں کہ عرض اور اس کے بقاء کا قیام ایک محل کے ساتھ بیک وقت نہیں ہو سکتا ہم تو یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ عرض اور اس کے بقاء کا قیام بیک وقت ایک محل کے ساتھ نہیں ہو سکتا بلکہ قیام ہو سکتا ہے جیسے سیاحی اور اس کا بقاء دونوں بیک وقت جسم (محل) کے ساتھ قائم ہیں۔ لہذا بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں ہے کہ قیام العرض بالعرض لازم آئے۔

وَلَمَّا اسْتَعْدَلُ الْقَائِلُونَ بِكَوْنِ الْأَسْطِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِأَنَّ التَّكْلِيفَ حَاصِلٌ قَبْلَ الْفِعْلِ ضَرْوَةٌ أَنَّ الْكَافِرَ مُكَلِّفٌ بِالْإِيمَانِ وَتَارِكُ الصَّلَاةِ مُكَلِّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ فَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْأَسْطِطَاعَةُ مُتَحَقِّقَةً لَوْ لَمْ تَكُنِ التَّكْلِيفُ الْعَاجِزَ وَهُوَ بَاطِلٌ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ: اور جب استدلال کیا ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں بایں طور کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارک صلوٰۃ اس نماز کا مکلف ہے وقت داخل ہونے کے بعد۔ پس اگر اس وقت استطاعت موجود نہ ہو تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے تو اشارہ کیا ماتن نے جواب کی طرف اپنے اس قول سے (یعنی آنے والے قول سے)

قوله ولما استدعل القائلون النسخ۔ یہاں سے شارح معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں کہ جس کا جواب ماتن آئندہ آنے والی عبارت سے دیں گے۔

اعتراض: معتزلہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے استطاعت کو مع الفعل مانا ہے تو اس صورت میں تکلیف مالا یطاق لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے وہ اس طرح کہ تمہارے ہاں کافر بحال کفر ایمان کا مکلف ہے حالانکہ تمہارے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اس پر قدرت نہیں ہے اگر ایمان سے پہلے قدرت ہو تو پھر قدرت کا قبل الفعل ہونا لازم آئے گا جو کہ تمہارے نظریہ کے خلاف ہے چونکہ تمہارا نظریہ یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے نہ کہ فعل پر مقدم۔ تو لہذا ثابت ہوا کہ کافر بغیر قدرت کے ایمان کا مکلف ہے یہ تو عاجز کو مکلف بنانا ہے جو کہ باطل ہے۔

اسی طرح نماز کا وقت داخل ہونے کے بعد تمہارے ہاں مسلمان آدمی نماز کا مکلف ہے حالانکہ اس نے ابھی نماز

ادائی نہیں کی جب ادا کرے گا تب ہی قدرت ہوگی تو قدرت سے پہلے مکلف ہونے کا کیا مطلب؟ اس سے بھی عاجز کو مکلف بنانا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔ ماتن نے آگے اس کا جواب دیا ملاحظہ فرمائیں۔

وَيَقَعُ هَذَا الْأِسْمُ يَعْنِي لَفْظَ الْأِسْطَاعَةِ عَلَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ وَالْجَوَارِحِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَكَلَّلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا۔

ترجمہ: اور واقع ہوتا ہے یہ نام یعنی لفظ استطاعت، اسباب اور آلات اور جوارح کی سلامتی پر جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَكَلَّلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ (اور اللہ کے لئے لوگوں پر حج کرنا لازم ہے بیت اللہ کا کہ جس کو اس تک راستہ کی استطاعت ہو)۔

قولہ ويقع هذا الاسم الخ یہاں سے ماتن جواب دے رہے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ استطاعت کے دو معنی ہیں (۱) وہ قدرتِ حقیقیہ کہ جس کے ذریعہ سے فعل کا وجود ہوتا ہے۔ یہ قدرت فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے (۲) وہ قدرت کہ جو اسباب اور آلات اور اعضاء کی سلامتی کے معنی میں ہے یہی قدرت مدارِ تکلیف ہے اور فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ تو معتزلہ کے اعتراض (کہ اگر فعل سے پہلے قدرت نہ ہوگی تو پھر عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا) کا جواب یہ ہے کہ یہاں استطاعت بالمعنی الثانی مراد ہے جو بمعنی سلامتی اسباب و آلات و جوارح کے ہے جو فعل پر مقدم ہوتی ہے لہذا عاجز کو مکلف بنانا بھی لازم نہیں آئے گا۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَكَلَّلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اس آیت میں استطاعت سے مراد ادا اور راحلہ ہے جو اسباب میں سے ہیں حقیقی قدرت مراد نہیں جو فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ مدارِ تکلیف ہے۔ ہاں البتہ اگر استطاعت کا پہلا معنی مراد لیا جائے تو پھر اس صورت میں عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا کیونکہ وہ فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے مگر وہ یہاں مراد ہی نہیں ہے۔

خاتمہ: آلات اللہ کی جمع ہے۔ فاعل نے اپنے فعل سے جس چیز کو متاثر کیا ہے اور وہ چیز کہ جس کے واسطے سے فاعل کا اثر اس چیز تک پہنچتا ہے اس کو آلہ کہتے ہیں جیسے بڑھئی کے لئے آ رہ جو کلتری اور بڑھئی کے درمیان آلہ ہے۔ جوارح، جیم کے فتح اور راء کے کسرہ کے ساتھ بمعنی ہاتھ، پاؤں، زبان۔ مراد اس سے اعضاء ہیں خواہ وہ انسان کے اعضاء ظاہری ہوں یا باطنی کہ جن پر تکلیف کا مدار ہے۔

لَئِنْ قِيلَ الْأِسْطَاعَةُ صِفَةُ الْمُكَلَّفِ وَ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ لَيْسَتْ صِفَةً لَهُ، فَكَيْفَ يَصُحُّ تَفْسِيرُهَا بِهَا قُلْنَا الْمُرَادُ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ لَهُ، وَ الْمُكَلَّفُ كَمَا يَتَّصِفُ بِالسَّطَاعَةِ يَتَّصِفُ بِذَلِكَ حَيْثُ يُقَالُ هُوَ ذُو سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ إِلَّا أَنَّهُ لَيُرَكَّبُ لَا يَشْتَقُّ مِنْهُ اسْمٌ فَاعِلٌ يُحْمَلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْأِسْطَاعَةِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب اور آلات کی سلامتی اس (مکلف) کی صفت

نہیں ہے تو پھر کیسے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر۔ اسباب اور آلات کی سلامتی کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے کہ مراد مکلف کے اسباب اور آلات کی سلامتی ہے اور مکلف جبکہ استطاعت کے ساتھ متصف ہوتا ہے ایسا ہی متصف ہوتا ہے اس (اسباب و آلات کی سلامتی) کے ساتھ، اس حیثیت سے کہ کہا جاتا ہے ”هو ذو سلامة الاسباب“ مگر تحقیق شان یہ ہے اس (سلامۃ الاسباب و آلات) کے مرکب ہونے کی وجہ سے اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا کہ جس کا اس پر حمل ہو سکے بخلاف استطاعت کے۔

قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف النـ۔ یہاں سے شارح ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں جو معتزلہ کی طرف سے اعتراض وارد کیا گیا ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ کرنا غلط ہے اس لئے کہ استطاعت تو مکلف یعنی بندہ کی صفت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”المكلف مستطيع“ اور سلامتی اسباب کی صفت ہے اس لئے کہ اس کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور ”سلامۃ الاسباب“ کہا جاتا ہے تو جب استطاعت اور سلامتی کے موصوف الگ الگ ہیں تو پھر استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب کے ساتھ کرنا کس طرح صحیح ہوگی۔

جواب: یہ ہے کہ جس طرح استطاعت مکلف کی صفت ہے اسی طرح سلامتی بھی مکلف کی صفت ہے۔ اس لئے کہ سلامتی جن اسباب و آلات کی صفت ہے وہ اسباب بھی تو مکلف کے ہیں متعلق کا متعلق اپنا ہی متعلق ہوتا ہے تو لہذا سلامتی مکلف کی صفت ہے جس طرح ”مكلف مستطيع“ بولتے ہیں اسی طرح ”مكلف ذو سلامة الاسباب“ بھی بولتے ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ استطاعت مفرد ہے کہ جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہو کر بندے پر محمول ہوتا ہے اور ”ذو سلامة الاسباب“ مرکب لفظ ہے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہو سکتا کہ جو مکلف پر محمول کیا جائے۔

وَصِحَّةُ التَّكْلِيفِ تُعْتَمَدُ عَلَى هَذِهِ الْأُسْطَاعَةِ الَّتِي هِيَ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ لَا الْأُسْطَاعَةَ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ أُرِيدَ بِالْعَجْزِ عَدَمُ الْأُسْطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ فَلَا نُسَلِّمُ اسْتِحَالَةَ تَكْلِيفِ الْعَاجِزِ وَ إِنَّا أُرِيدَ بِالْمَعْنَى الثَّانِي فَلَا نُسَلِّمُ لُزُومَهُ، لِيَجَوَّزَ أَنْ تَحْصُلَ قَبْلَ الْفِعْلِ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْأَلَاتِ وَإِنْ لَمْ تَحْصُلْ حَقِيقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِي بِهَا الْفِعْلُ۔

ترجمہ: اور تکلیف کی صحت موقوف ہے اس استطاعت پر وہ (استطاعت) کہ جو اسباب اور آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ استطاعت کہ جو پہلے معنی میں ہے۔ پس اگر مراد لیا جائے عجز سے پہلے معنی کے اعتبار سے استطاعت کا نہ ہونا تو ہم ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا تسلیم نہیں کرتے اور اگر (استطاعت کا نہ ہونا) مراد لیا جائے دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ہم اس کے لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے جائز (ممکن) ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی

حاصل ہو جائے اگرچہ حقیقی قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے حاصل نہ ہو۔

قولہ وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة الخ۔ یہاں سے ماتن اپنے سابقہ جواب کا خلاصہ بیان فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مدار تکلیف، استطاعت بالمعنی الثانی ہے نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول، کہ اعتراض وارد ہو۔

شارح ”فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة الخ“ سے ماتن کے جواب کی وضاحت فرما رہے ہیں کہ اے معتزلہ تم نے ہم پر عاجز کو مکلف بنانے کا جو الزام عائد کیا ہے ہم اس کے بارے میں آپ سے پوچھتے ہیں کہ استطاعت کا آپ نے کون سا معنی مراد لیا ہے، اگر آپ کہتے ہیں کہ پہلا معنی مراد ہے یعنی قدرتِ ہیقیہ جو فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے تو اس معنی کے اعتبار سے تکلیف العاجز کا ہم پر الزام دینا غلط ہے اس لئے کہ اگر یہ استطاعت قبل الفعل حاصل نہیں ہے تو کوئی بات نہیں ہے اگر اس سے انسان کی عاجزی معلوم ہو رہی ہے تو ہونے دو، کیونکہ ہم اس کو محال سمجھتے ہی نہیں ہیں محال اس وقت سمجھتے کہ جب مدار تکلیف یہی قدرت ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مدار تکلیف استطاعت بالمعنی الثانی ہے (یعنی استطاعت بمعنی سلامتی اسباب و آلات) اور اگر آپ کی مراد تکلیف العاجز سے استطاعت بالمعنی الثانی ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں یہ الزام ہم پر عائد ہوتا ہی نہیں بلکہ فریقین کے ہاں یہ بات مسلم ہے کہ استطاعت بالمعنی الثانی (یعنی استطاعت بمعنی سلامتی اسباب و آلات) قبل الفعل ہوتی ہے تو اس صورت میں عاجز کو مکلف بنانا ہی لازم نہیں آتا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اول صورت میں لزوم مسلم ہے مگر محال ہونا تسلیم نہیں اور ثانی صورت میں لزوم ہی تسلیم نہیں ہے۔

وَقَدْ يُجَابُ بَأَنَّ الْقُدْرَةَ صَالِحَةً لِلضَّادِّينَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ حَتَّى أَنْ الْقُدْرَةَ الْمَصْرُوفَةَ إِلَى الْكُفْرِ هِيَ بِعَيْنِهَا الْقُدْرَةُ الَّتِي تُصَرَّفُ إِلَى الْإِيمَانِ لَا اخْتِلَافَ إِلَّا فِي التَّعَلُّقِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ الْأَخْتِلَافَ فِي نَفْسِ الْقُدْرَةِ فَالْكَافِرُ قَادِرٌ عَلَى الْإِيمَانِ الْمُكَلَّفِ بِهِ إِلَّا أَنَّهُ صُرِفَ قُدْرَتُهُ إِلَى الْكُفْرِ وَضُمَّ بِاخْتِيَارِهِ صَرَفُهَا إِلَى الْإِيمَانِ فَاسْتَحَقَّ الدَّمَ وَالْعُقَابَ۔

ترجمہ: اور کبھی جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ قدرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضدین (یعنی ایمان و کفر) کی صلاحیت رکھتی ہے یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے وہی بعینہ ایمان کی طرف متوجہ کی جاسکتی ہے۔ کوئی اختلاف نہیں مگر تعلق میں اور یہ (تعلق کا اختلاف) نفسِ قدرت میں اختلاف کو واجب نہیں کرتا، تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے مگر اس نے اپنی قدرت کو کفر کی طرف متوجہ کیا اور اپنے اختیار سے اس نے اس کو ایمان کی طرف متوجہ کرنے سے ضائع کر دیا (جس کی بناء پر) وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہو گیا۔

قولہ وقد يجاب بان القدرة الخ۔ معتزلہ کے اعتراض کا ایک جواب تو وہ ہے جو ماتن نے دیا ہے اور بعض حضرات نے ایک اور جواب دیا ہے کہ جس میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے فرمان سے استدلال کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے

ہاں قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی جس قدرت کے ذریعہ سے بندہ سے کفر و معصیت صادر ہوتے ہیں اسی قدرت سے بندہ سے ایمان و طاعت بھی صادر ہو سکتے ہیں صرف تعلق کا فرق ہے کہ ایک وقت میں قدرت کا تعلق کفر کے ساتھ ہے اور دوسرے وقت میں اس قدرت کا تعلق ایمان کے ساتھ ہے اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو مستلزم نہیں ہے جیسے سجدہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے ہو تو طاعت ہے اور اگر بت کے لئے ہو تو معصیت ہے تو دونوں حالتوں میں اس کی حقیقت ایک ہی ہے اور وہ زمین پر پیشانی رکھنا۔ بہر حال کافر کی وہ قدرت کہ جو کفر میں مشغول ہے اسی قدرت کے ذریعہ ایمان بھی لاسکتا تھا مگر اس نے اس قدرت کو کفر کی طرف متوجہ کئے رکھا اور اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی طرف متوجہ کرنے سے ضائع کر دیا تو اسی کے سبب مذمت اور سزا کا مستحق ٹھہرا، لہذا ایمان سے قبل کفر کی حالت میں وہ ایمان پر قادر ہوا، ایمان سے عاجز نہ ہوا تو تکلیف العاجز کا الزام دور ہو گیا کیونکہ ہم نے کافر کو قدرت کے بعد ایمان کا مکلف قرار دیا ہے۔ شارحؒ نے یہ جواب بعض حضرات کا نقل کر کے آگے اس پر مزید برہمی کا اظہار کیا ہے۔

وَلَا يَخْفَىٰ أَنْ فِي هَٰذَا الْجَوَابِ تَسْلِيمًا لِّكَوْنِ الْقُدْرَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْإِيمَانِ فِي حَالِ الْكُفْرِ تَكُونُ قَبْلَ الْإِيمَانِ لَا مَحَالَةَ۔

توجہ: اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ قدرت ایمان پر کفر کی حالت میں یقیناً ایمان سے پہلے ہوگی۔

قولہ: وَلَا يَخْفَىٰ أَنْ فِي هَٰذَا الْجَوَابِ الخ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ جواب سے فریق مخالف یعنی معتزلہ کا استدلال اگرچہ باطل ہو جاتا ہے مگر ان کے مدعی کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے اور ان کا مدعی استطاعت کا قبل الفعل ہونا ہے وہ اس طرح کہ کفر کی حالت میں قدرت علی الایمان یعنی ایمان پر مقدم ہوگی تو استطاعت کا قبل الفعل ہونا پایا گیا یہی ان (معتزلہ) کا دعویٰ ہے۔ آگے شارحؒ مجیب کی طرف سے ایک تاویل کر کے اس کو رد کریں گے۔

لَٰنَ أَجِيبُ بِأَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ الْقُدْرَةَ وَإِنْ صَلَحَتْ لِلصِّدِّيقِ لِكُنْهَآ مِنْ حَيْثُ التَّعَلُّقُ بِأَحَدِهِمَا لَا تَكُونُ إِلَّا مَعَهُ حَتَّىٰ أَنْ مَا يَكُونُ مُقَارَكَتُهَا لِلْفِعْلِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْفِعْلِ وَمَا يَكُونُ مُقَارَكَتُهَا لِلتَّوَكُّلِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِهِ وَأَمَّا نَفْسُ الْقُدْرَةِ فَقَدْ تَكُونُ مُتَعَلِّقَةً بِالصِّدِّيقِ قَلْبًا هَٰذَا وَمِمَّا لَا يُتَصَوَّرُ فِيهِ نِزَاعٌ أَصْلًا بَلْ هُوَ لَفْظٌ مِنَ الْكَلَامِ فَلْيَتَأَمَّلْ۔

توجہ: پس اگر جواب دیا جائے کہ بایں طور کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن وہ (قدرت) ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق کی حیثیت سے نہیں ہوگی مگر اسی کے ساتھ یہاں تک کہ وہ قدرت کہ جس کی فعل کے ساتھ مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو فعل کے ساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت کہ جس کے ترک سے

مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو ترک سے متعلق ہے اور بہر حال نفس قدرت کبھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ بات ان باتوں میں سے ہے کہ جن میں بالکل کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ تو لغو کلام ہے پس چاہئے کہ اس میں غور کیا جائے۔

قولہ فان اجيب بان المراد الخ۔ بعض حضرت نے شارح کے اس اعتراض کا (جو جواب مذکور میں ہے جس میں معتزلہ کے دعویٰ کو ماننا لازم آتا ہے) یہ جواب دیا ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق ہوگا یا کفر کے ساتھ تعلق رکھنے کی بناء پر کفر کے ساتھ ہوگی کفر پر مقدم نہ ہوگی یا ایمان کی حالت میں قدرت ایمان کے ساتھ ہوگی ایمان پر مقدم نہ ہوگی یہ قدرت متعلقہ بالفعل کہلاتی ہے۔

اور دوسری نفس قدرت ہے جو دونوں (ایمان و کفر) میں سے کسی سے وابستہ نہیں ہے مگر اس کو ضدین کے لئے صالح کہا گیا ہے وہ (نفس قدرت) فعل پر مقدم ہوگی۔ لہذا جب نفس قدرت اور قدرت متعلقہ کا الگ الگ ہونا ثابت ہو گیا تو اب یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ مدار تکلیف وہ نفس قدرت ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے اور جو قدرت مع الفعل ہے (یعنی قدرت متعلقہ) وہ مدار تکلیف نہیں ہے، لہذا دونوں اعتراضوں میں سے کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا نہ تکلیف العاجز کا اور نہ ہی معتزلہ کے مذہب سے اتفاق کرنے کا۔ مگر شارح نے بعض حضرات کے اس جواب سے اتفاق نہیں کیا اور ”قلنا هذا مما لا يتصور الخ“ سے مذکورہ جواب میں تین اعتبار سے نقض وارد کیا ہے۔

(۱) آپ نے جو یہ کہا ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی تو اس میں اہل حق اور معتزلہ کا کوئی اختلاف ہی نہیں ہے کیونکہ یہ ایک واضح چیز ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل فعل ہی کے ساتھ ہوگی۔ اصل نزاع تو نفس قدرت میں ہے کہ آیا وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے یا نہیں معتزلہ اول کے قائل ہیں اور اہل حق ثانی کے۔

(۲) شارح نے یہ کہا ہے کہ آپ کا یہ کہنا ”حتیٰ ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل“ لغو ہے اس لئے کہ اس کا کوئی معنی نہیں ہے کیونکہ مقارن فعل تو متعلق فعل ہی ہوتا ہے آپ نے اس میں کون سی نئی بات پیش کی ہے۔

(۳) تیسری بات شارح نے یہ کہی ہے کہ یہ مقام غور و فکر کرنے کا ہے اس لئے کہ اہل حق سے یہ تصریح نہیں ملتی کہ نفس قدرت ضدین سے متعلق ہو کر قبل الفعل ہوتی ہے۔

وَلَا يُكَلِّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ لَهُ وَوُسْعُهُ سِوَاءُ كَانَ مُتَعَتِّعًا فِي نَفْسِهِ كَجَمْعِ الضَّادَيْنِ أَوْ مُمَكِّنًا كَخَلْقِ الْجِسْمِ وَأَمَّا مَا يَمْتَنِعُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِيمٌ خِلَافَهُ، أَوْ أَرَادَ خِلَافَهُ، كَايْمَانِ الْكَافِرِ وَطَاعَةِ الْعَاصِي فَلَا نِزَاعَ فِي وَقُوعِ التَّكْلِيفِ بِهِ لِكَوْنِهِ مَقْلُوبًا لِلْمُكَلِّفِ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ ثُمَّ عَدَمِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَيْسَ فِي الْوُسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَالْأَمْرُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ابْتُلُوْنِي

بِسْمَاءِ هَؤُلَاءِ لِلتَّعْجِيزِ قَوْلَ التَّكْلِيفِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَةً رَبَّنَا وَلَا تُحْمِلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْمِيلِ هُوَ التَّكْلِيفُ بَلْ إِيصَالُ مَا لَا يُطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ إِلَيْهِمْ۔

ترجمہ: اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں بنایا جاتا کہ جو اس کی طاقت میں نہ ہو چاہے وہ (فعل) بذاتِ خود محال ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم کا پیدا کرنا۔ اور بہر حال وہ (فعل) جو ممکن ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو کوئی نزاع نہیں اس کی تکلیف واقع ہونے میں، کیونکہ وہ مکلف کا مقدور ہے مکلف کی طرف نظر کرتے ہوئے، پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کے ساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے۔ باری تعالیٰ کے فرمان ”لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ اور باری تعالیٰ کے فرمان ”انبؤنی باسماء هؤلاء“ میں امر تعجیز کے لئے ہے نہ کہ تکلیف کے لئے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان بطور حکایت ”ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به“ تحمیل سے مراد تکلیف نہیں بلکہ بندوں کو ان عوارض (ومصائب) کا پہنچانا ہے کہ جن کے تحمل کی طاقت نہ ہو۔

قوله ولا يكلف العبد بما ليس الخ۔ اس عبارت کے تین حصے ہیں۔ پہلا حصہ ”والامر في قوله تعالى“ تک ہے اس حصہ میں مالا يطاق کی اقسام ثلاثہ کو بیان کیا گیا۔ دوسرا حصہ ”والامر في قوله تعالى“ سے ”وقوله تعالى“ حکایۃ“ تک ہے اس حصہ میں ایک سوال مقدور کا جواب ہے۔ تیسرا حصہ ”وقوله تعالى“ حکایۃ“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں بھی ایک سوال مقدور کا جواب ہے۔

پہلا حصہ: بندہ جس کام کی قدرت نہیں رکھتا آیا اس کام کا مکلف بندہ کو بنانا جائز بھی ہے یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو کیا تکلیف واقع بھی ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جو کام ایسے ہیں کہ جن کی بندہ طاقت نہیں رکھتا اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) محال بالذات، ہو جیسے نقیضین کو جمع کرنا مثلاً قدیم کو حادث اور حادث کو قدیم بنانا دینا۔

(۲) وہ کام جو فی نفسہ ممکن ہو مگر بندہ سے اس کا صدور عاۃً محال ہو جیسے فضاء میں اڑنا اور جسم کو پیدا کرنا۔

(۳) وہ کام جو فی نفسہ ممکن ہے اور اس کا وقوع بھی ممکن ہے مگر اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کا ارادہ اس کے نہ ہونے کے ساتھ ہو گیا ہو جیسے ایمان ابو جہل وغیرہ جو فی نفسہ ممکن بھی ہے اور اس کا وقوع بھی ممکن تھا مگر جب اللہ تعالیٰ کا علم واردہ اس کے عدم ایمان کے ساتھ وابستہ ہو گیا ہے۔ اب ایمان لانا محال ہو گیا ہے ورنہ بصورت دیگر علم الہی کا غلط ہونا اور اللہ تعالیٰ کا اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے۔

تکلیف مالا يطاق کی پہلی قسم یعنی محال بالذات نہ تو جائز ہے اور نہ ہی واقع ہے بالاتفاق۔ اگرچہ بعض حضرات نے

اس کے جواز کی نسبت شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی طرف کی ہے۔ اور دوسری قسم کا بھی وقوع نہیں ہے جیسے پیدا کرنا اور فضاء میں اڑنا وغیرہ اس کی تکلیف کا بالاتفاق وقوع نہیں ہے شارحؒ کی مراد ”ثم عدم التكليف بما ليس في الوضع متفق عليه الخ“ سے یہی قسم مراد ہے۔ البتہ اس کے جواز میں اختلاف ہے اشاعرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور معتزلہ نے عدم جواز کا قول اختیار کیا ہے۔ مزید تفصیل آگے آنے والی عبارت میں آرہی ہے۔ فانْتَظروا۔

رہی تیسری قسم یعنی ممکن بالذات اور محال بالغیر، اس کا مکلف بنانا بھی جائز ہے اور واقع بھی ہے جیسا کہ ابوجہل و ابولہب وغیرہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کو پہلے سے علم تھا کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا تھا کیونکہ انکا ایمان لاتا ان کی قدرت میں تھا اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہونے سے ان کی قدرت و اختیار زائل نہیں ہوا۔ اور تکلیف کا مدار بھی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے پر ہے اسی وجہ سے بعض محققین نے اس قسم ثالث کو ”مالایطاق“ میں سے شمار ہی نہیں کیا ہے۔

دوسرا حصہ: ”والامر فی قوله تعالى الخ“ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے، جو سوال شارحؒ کی عبارت ”ثم عدم التكليف بما ليس الخ“ پر ہے۔

سوال: آپ کا یہ کہنا کہ تکلیف مالایطاق کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو تمام اشیاء کے اسماء کا علم عطا فرمایا جیسا کہ قرآن میں ہے ”وعلم آدم الاسماء کلھا“ اور ملائکہ کو اس کا علم عطا نہیں کیا اور نہ ہی ان کی قدرت اور بس میں تھا کہ ان ناموں کے بارے میں خبر دیتے کہ جن کی تعلیم اللہ تعالیٰ نے فقط آدم علیہ السلام کو عطاء کی تھی مگر ملائکہ کی عدم طاقت و قدرت کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو ”انیونی باسماء هؤلاء“ کہہ کر ”انباء بالاسماء“ کا مکلف بنایا ہے، لہذا آپ کا یہ کہنا کہ تکلیف مالایطاق کا عدم وقوع متفق علیہ ہے درست نہیں ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ کا ملائکہ کو ”انیونی باسماء هؤلاء“ سے انباء بالاسماء کا مکلف بنانا نہیں تھا بلکہ یہ امر تعجیزی تھا نہ کہ تکلفی۔ امر تعجیزی و تکلفی میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ تکلفی کے اندر آمر مامور کے وقوع کو چاہتا ہے اور تعجیزی کے اندر عدم وقوع سے وہ راضی ہے تو یہاں فرشتوں کو حکم اس لئے تھا تا کہ اس پر ان کی عاجزی ظاہر ہو جائے۔

تیسرا حصہ: وقوله تعالى حکایۃ رہنا الخ۔ یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: صحابہ کرام کو حکم دیا گیا تھا کہ جو سوا دس اور برے خیالات دل میں آئیں تو ان کو روکیں نہ آنے دیں اسی کا ان کو مکلف بنایا گیا تھا۔ جب یہ بات ان پر شاق گزری تو پھر نبی علیہ السلام سے اس کے بارے میں درخواست کی کہ ہم اس کی طاقت نہیں رکھتے، تو اس پر آپ علیہ السلام نے ان کو دعاء کا حکم دیا تو انہوں نے دعاء کی ”رہنا ولا تحملنا مالا طاقہ لنا بہ“۔ تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی ”لا یكلف الله نفسا الا وسعھا“ تو اس سے تکلیف مالایطاق کا وقوع ثابت ہو گیا۔

جواب: موثین کی دعا کی حکایت کے طور پر فرمان باری تعالیٰ ”وَبَنَّا وَلَا تَحْمِلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ“ میں تحمل سے مراد تکلیف شرعی نہیں ہے بلکہ انہیں ان عوارض و مصائب کا پہنچانا مراد ہے کہ جن کے برداشت کرنے کی ان کے اندر طاقت نہیں ہے۔ اب آیت کا معنی یہ ہوگا کہ اے ہمارے پروردگار ہم پر ایسے مصائب و عوارض نہ لادے کہ جن کو برداشت کرنے کی طاقت ہمارے اندر نہیں ہے جیسے بیماری، قحط اور دشمنوں کا غلبہ وغیرہ۔ مقصود ان چیزوں سے امن کا طلب کرنا ہے۔

وَأِنَّمَا الْإِنزَاعُ فِي الْجُوزِ فَمَنْعَتُهُ الْمُعْتَزِلَةَ بِنَاءً عَلَى الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ وَجَوَازُهُ الْأَشْعَرِيُّ لِأَنَّهُ لَا يُقْبَحُ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ۔

ترجمہ: اور صرف نزاع جواز میں ہے پس معتزلہ نے جواز کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے قبح عقلی پر اور اشعری نے اس کو جواز قرار دیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی شئی قبیح نہیں ہے۔

قولہ واما انزع في الجواز الخ۔ بالا یطاق کی قسم ثانی کے عدم وقوع تکلیف میں توسع کا اتفاق ہے البتہ اس کے جواز میں اختلاف ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنا دیتا کہ جس کا بندہ سے صادر ہونا عا دۃً محال ہے۔ تو یہ جائز تھا یا نہیں؟ اشعریؒ اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔

دلیل اشعری: اللہ تعالیٰ مالک مختار ہیں بندے اس کے مملوک ہیں، مالک کو اپنے مملوک میں ہر قسم کے تصرف کرنے کا حق حاصل ہے اور اس کا کوئی تصرف قبیح نہیں ہے لہذا مالا یطاق کا مکلف بنانا بھی قبیح نہ ہوتا بلکہ جائز ہوتا۔

دلیل معتزلہ: تکلیف عاجز عقل قبیح ہے اور قبیح چیز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ قباح سے پاک ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کا بندوں کو ایسے فعل کا مکلف بنانا جائز نہیں ہے کہ جس سے بندے عاجز ہوں۔ ماتن کا رجحان اشعری کے قول کی طرف ہے اس لئے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز نہ ہوتا تو پھر ماتن ”ولا يجوز التكليف بما ليس في وسعه“ فرماتے کہ تکلیف مالا یطاق جائز نہیں ہے مگر انہوں نے ”ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه“ فرمایا کہ بندہ کو مالا یطاق کا مکلف بنایا نہیں جاتا اس سے وقوع کا انکار ہوا نہ کہ جواز کا۔

وَقَدْ يُسْتَعَدَّلُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا عَلَى نَفْيِ الْجُوزِ وَتَقْرِيرُهُ، أَنَّهُ، لَوْ كَانَ جَائِزًا لَمَا لَزِمَ مِنْ فَرْضِهِ وَقُوْعِهِ مَحَالٌ ضَرُورَةً أَنَّ اسْتِحْصَالَ الْإِلَازِمِ تَوَجَّبُ اسْتِحْصَالَ الْمُلْزُومِ تَحْقِيقًا لِمَعْنَى الْمُلْزُومِ لَكِنَّهُ، لَوْ وَقَعَ لَزِمَ كَلْبُ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ مَحَالٌ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”لا یكلف اللہ نفساً الا وسعها“ سے جواز کی نفی پر۔ اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر (تکلیف مالا یطاق) جائز ہوتا تو اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو واجب کرتا ہے ملزوم کے معنی کو ثابت کرنے کے لئے

لیکن اگر وہ (تکلیف) واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

قوله وقد يستدل بقوله تعالى الخ۔ معتزلہ نے آیت مذکورہ سے تکلیف مالا یطاق کے عدم جواز کو ثابت کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ اس آیت مبارکہ میں تکلیف مالا یطاق کے عدم وقوع کی خبر دی گئی ہے اور اس کے باوجود اگر تکلیف مالا یطاق کا وقوع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کا کلام کاذب ہو گا اور اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہذا تکلیف مالا یطاق کا وقوع بھی باطل، کیونکہ ایک اصول یہ بھی مقرر ہے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو مستلزم ہے اس لئے کہ اگر صرف لازم ہی محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو بلکہ جائز و ممکن ہو تو پھر اس صورت میں ملزوم کا بغیر لازم کے پایا جانا لازم آئے گا جو ملزوم کے منافی ہے تو یہاں ایک لازم ہے اور ایک ملزوم ہے لازم، کذب کلام الہی ہے اور ملزوم، تکلیف مالا یطاق کا جواز اور ممکن ہونا ہے۔

اور اس کے عدم جواز پر استدلال یوں ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کو واقع ماننے سے محال لازم نہ آتا کیونکہ ممکن و جائز کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ اصول مسلم ہے کہ جو چیز ممکن و جائز ہوتی ہے اس کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا، لیکن یہاں واقع ماننے سے محال یعنی کلام الہی ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ کا کاذب ہونا لازم آتا ہے تو معلوم ہوا کہ تکلیف مالا یطاق جائز بھی نہیں ہے۔

وَهَذِهِ نَكْتَةٌ فِي بَيَانِ اسْتِحْصَالِ كُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ عِلْمُ اللَّهِ وَارَادَتُهُ، وَاخْتِيَارُهُ، بِعَدَمِ وَقُوعِهِ۔

ترجمہ: اور یہ ایک نکتہ ہے ہر اس فعل کے محال ہونے کے بیان میں کہ جسکے عدم وقوع کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادہ و اختیار کا تعلق ہو جائے۔

قوله وهذه نكتة في بيان الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے جو استدلال پیش کیا ہے وہ ایک ایسا مغالطہ اور خطرناک پوائنٹ ہے کہ جس سے ہر اس فعل کا محال ہونا ثابت کیا جاسکتا ہے کہ جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق ہو جائے مثلاً یوں کہا جاسکتا ہے کہ ابو جہل و ابولہب کے عدم ایمان کے ساتھ علم الہی و ارادہ الہی کا تعلق ہے اس کے باوجود اگر ابو جہل و ابولہب وغیرہ ایمان لاتے تو یہ محال ہوتا اس لئے کہ ایمان لانے کی صورت میں علم الہی و ارادہ الہی کی مخالفت لازم آئے گی اور یہ محال ہے جب لازم محال ہو تو ملزوم بھی محال ہوگا یعنی ایمان لانا بھی محال ہوگا اور محال چیز کا بندہ مکلف نہیں ہوتا۔ لہذا ابو جہل و ابولہب اور دیگر کفار ایمان کے مکلف نہیں ہیں۔ شارح آگے آنے والی عبارت میں اس نکتہ کا حل پیش فرما رہے ہیں۔

وَحَلُّهَا أَنَّا لَأَنَّمْ كُلُّ مَا يَكُونُ مُمَكِّنًا فِي نَفْسِهِ لَا يَكْزُمُ مِنْ فَرَضٍ وَقُوعِهِ مَحَالٌ وَإِنَّمَا يَجِبُ ذَلِكَ لَوْ لَمْ يَعْزُضْ لَهُ، الْأَمْتِنَاعُ بِالْفَعْرِ، وَالْأَلَا لِحَازَ أَنْ يَكُونَ لَزُومُ الْمَحَالِ بِنَاءً عَلَى الْأَمْتِنَاعِ بِالْفَعْرِ۔

ترجمہ: اور حل اس (نکتہ) کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو امتناع بالغیر عارض نہ ہو۔ ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لزوم ہو جائے بناء کرتے ہوئے امتناع بالغیر پر۔

قوله وحلها انا لانہ کل ما یكون الخ۔ شارح اس عبارت میں معتزلہ کے سابقہ استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ محال چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے اور ممکن چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا، یہ بات آپ کی ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود ممکن ہو مگر وہ غیر کی وجہ سے ممتنع ہو گئی ہو، تو اس صورت میں اس ممکن کا وقوع ماننے سے بھی محال لازم آئے گا۔ اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے مگر اس کے عدم وقوع کی اللہ تعالیٰ کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہی امتناع بالغیر ہے۔ لہذا آپ کا استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اچھا اس کی کوئی مثال ہے جی ہاں اگلی عبارت میں اس کی مثال ہے سنئے۔

الَا تَرَىٰ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی لَمَّا اَوْجَدَ الْعَالَمَ بِقُدْرَتِهِ وَاَخْتِيَارِهِ فَعَلِمَهُ مُمَكِّنٌ فِیْ نَفْسِهِ مَعَ اَنَّهُ یَكْزُمُ مِنْ فَرْضِ وَتَوَقُّعِهِ تَخَلُّفُ الْمَعْلُولِ عَنْ عَلَیْهِ النَّاتِمَةُ وَهُوَ مَحَالٌّ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْمُمْكِنَ لَا یَكْزُمُ مِنْ فَرْضِ وَتَوَقُّعِهِ مَحَالٌّ بِالنَّظَرِ اِلٰی ذَاتِهِ وَاَمَّا بِالنَّظَرِ اِلٰی اَمْرِ زَالِمٍ عَلٰی نَفْسِهِ فَلَا نَمَّ اَنَّهُ لَا یَسْتَلْزِمُ الْمَحَالَّ۔

ترجمہ: کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا (یعنی پیدا کیا) تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کو ماننے سے محال لازم نہیں آتا ممکن کی ذات کی جانب دیکھتے ہوئے اور بہر حال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر زائد ہے۔ تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو مستلزم نہیں ہوگا۔

قوله الا تری ان اللہ تعالیٰ لما اوجد العالم الخ۔ ماقبل میں شارح یہ بات فرما چکے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آ سکتا ہے اگر وہ ممتنع بالغیر ہو گیا ہو۔ یہاں اس کی تائید میں شارح مثال پیش فرما رہے ہیں۔ جیسے عالم، کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی قدرت اور اپنے اختیار سے بنایا ہے اور ہر مقدور (مخلوق) ممکن ہوتا ہے تو عالم ممکن ہوا کیونکہ جو چیز کسی کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہو تو وہ ممکن فی نفسہ ہوتی ہے اور اس کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہوتا ہے لیکن ایک معین وقت تک اس کے وجود کو برقرار رکھنے کے ساتھ ارادہ و قدرت الہی کا تعلق ہو گیا ہے لہذا اب اس عالم کا عدم ممتنع بالغیر ہو گیا ہے اس بناء پر عالم کا عدم اس کے ممکن بالذات ہونے کے باوجود ممتنع (محال) بالغیر ہو گیا ہے اب اس کے عدم کو ماننا محال کو مستلزم ہوگا۔ کیونکہ علت تامہ سے معلول کا تخلف جائز نہیں اور معلول عالم ہے اور علت تامہ ارادہ الہی و قدرت الہی ہے۔ اب اگر عالم (ممکن بالذات) کے عدم کا وقوع فرض کر لیا جائے تو پھر معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف و تاخر لازم آئے گا جو کہ محال

ہے، لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال لازم آنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ملزم پر بھی محال ہونے کا حکم جاری کر دیا جائے۔ لہذا آیت مبارکہ سے معتزلہ کا استدلال کرنا درست نہیں۔ آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ ممکن بالذات کے دورخ ہیں (۱) اس کی ذات کو دیکھنا (۲) اس زائد چیز کو دیکھنا جو اس کو عارض و لاحق ہو گئی ہے یعنی امتناع بالغیر دونوں کا حکم بھی علیحدہ علیحدہ ہے اول کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے وقوع کو فرض کر لیا جائے تو کوئی محال لازم نہیں آتا اور ثانی کا حکم یہ ہے کہ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آئے اور اس کا عدم محال لازم آتا، ہمیں تسلیم نہیں۔

وَمَا يُوجَدُ مِنَ الْأَلَمِ فِي الْمَضْرُوبِ عَقِيبَ ضَرْبِ إِنْسَانٍ وَ الْإِنْكَسَارِ فِي الزَّجَاجِ عَقِيبَ كَسْرِ إِنْسَانٍ قَبْلَهُ بِذَلِكَ لِيَصْلُحَ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ فِي أَنَّهُ هَلْ لِلْعَبْدِ فِيهِ صُنْعٌ أَمْ لَا وَ مَا أَشْبَهَهُ كَالْمَوْتِ عَقِيبَ الْقَتْلِ كُلُّ ذَلِكَ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَحْدَهُ وَ أَنَّ كُلَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنَدَةٌ إِلَى بِلَا وَاسِطَةٍ وَ الْمُعْتَزِلَةُ لِمَا اسْتَنْوَا بَعْضُ الْأَفْعَالِ إِلَى غَيْرِ اللَّهِ قَالُوا إِنْ كَانَ الْفِعْلُ صَادِرًا عَنِ الْفَاعِلِ لَا بِتَوْشِطِ فِعْلٍ آخَرَ فَهُوَ بِطَرِيقِ الْمُبَاشَرَةِ وَ لَا بِطَرِيقِ التَّوَلِيدِ وَ مَعْنَاهُ أَنْ يُوجِبَ فِعْلٌ لِفَاعِلِهِ فِعْلًا آخَرَ كَحَرَكَةِ الْيَدِ تُوجِبُ حَرَكَةَ الْمِفْتَاحِ فَالْأَلَمُ يَتَوَلَّدُ مِنَ الضَّرْبِ وَ الْإِنْكَسَارُ مِنَ الْكَسْرِ وَ لَيْسَا مَخْلُوقَيْنِ لِلَّهِ تَعَالَى وَ عِنْدَنَا الْكُلُّ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور جو درد مضروب میں پایا جاتا ہے انسان کی ضرب کے بعد اور ٹوٹ جانا شیشے میں انسان کے توڑنے کے بعد (ماتن نے عقیب ضرب انسان اور عقیب کسر انسان کی) قید لگائی تاکہ اختلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھے اس بات میں کہ کیا اسمیں بندے کا کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہیں جیسا کہ موت قتل کے بعد یہ سب کچھ اللہ کی مخلوق ہیں اس (دلیل) کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ اور تمام ممکنات بلا واسطہ اس اللہ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی نسبت اللہ کے غیر کی طرف کی تو انہوں نے کہا کہ اگر فعل قائل سے دوسرے فعل کے واسطے کے بغیر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے ورنہ بطریق تولید ہے اور اس (تولید) کا معنی یہ ہے کہ فعل اپنے قائل کے لیے دوسرا فعل ثابت کرے جیسے ہاتھ کی حرکت، چابی کی حرکت کو ثابت کرتی ہے پس الم (درد) ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور ٹوٹ جانا کسر سے (پیدا ہوتا ہے) اور یہ دونوں اللہ کی مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔

قولہ و ما يوجد من الالم الخ اس عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے:

تمہید: بندے کے افعال دو طرح کے ہیں (۱) کچھ وہ افعال ہیں کہ جن کو بندہ بطریق مباشرت کرتا ہے یعنی براہ راست بندے سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جیسے ہاتھ کی حرکت وغیرہ ان افعال میں بندہ خالق نہیں البتہ کاسب ہے۔ (۲) کچھ وہ افعال ہیں جو بندے کے کسی فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں یعنی بندے کے فعل اختیاری کا اپنے

فاعل کے لیے دوسرا فعل پیدا کرنا، ان افعال کو افعال متولدات کہا جاتا ہے جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی میں حرکت کا پیدا ہونا اسی طرح ضارب کے فعل ضرب سے مضروب میں درد کا پیدا ہونا اور زجاج (شیشہ) کے توڑنے سے ٹکسلی کا پیدا ہونا، اور مقتول میں قاتل کے فعل قتل سے موت کا واقع ہونا یہ سب (الم، ٹکسلی، موت) افعال متولدات کہلاتے ہیں۔

اب عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں صرف افعال متولدات میں اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان اختلاف کو بیان کرنا ہے کہ آیا افعال متولدات اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی مخلوق ہیں، اشاعرہ اول بات کے قائل ہیں کہ افعال متولدات اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں بندہ نہ اس میں انکا خالق ہے اور نہ ہی کاسب ہے اور جمہور معتزلہ دوسری بات کے قائل ہوئے کہ (افعال متولدات) بندے کی مخلوق ہیں بندہ اس کا خالق ہے۔

شارح "قید بذلك الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ماتن "نے عقیب ضرب انسان اور عقیب کسر انسان کی قید کیوں لگائی ہے۔

جواب: یہ قید اس لیے لگائی ہے تاکہ اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان محل اختلاف متعین ہو جائے کہ جو درد کسی انسان کے ضرب کا اور ٹکسلی کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہے (جن کو افعال متولدات کہا جاتا ہے) ان میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے ہمارے ہاں وہ افعال اللہ کی مخلوق ہیں اور معتزلہ کے ہاں بندے کی مخلوق ہیں، باقی رہا درد اور ٹکسلی جو اللہ کے فعل کا نتیجہ ہے وہ محل اختلاف نہیں بلکہ بالاتفاق وہ اللہ کی مخلوق ہے۔

لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِي تَخْلِيقِهِ وَالْأَوَّلَى أَنْ لَا يُقَيَّدَ بِالتَّخْلِيقِ لِأَنَّ مَا يُسَمُّوهُ، مُتَوَلَّدَاتٍ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيهِ أَصْلًا أَمَّا التَّخْلِيقُ فَلَا سِتْحَالَاتِهِ مِنَ الْعَبْدِ وَأَمَّا الْاِكْتِسَابُ فَلَا سِتْحَالَاتِهِ اِكْتِسَابِ مَا لَيْسَ قَائِمًا بِمَحَلِّ الْقُدْرَةِ وَلِهَذَا لَا يَتِمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ عَدَمِ حُصُولِهَا بِخِلَافِ اَفْعَالِهِ اِخْتِيَارِيَّةٍ۔

ترجمہ: بندے کا اس کی تخلیق میں کوئی دخل نہیں ہے اور بہتر یہ تھا کہ (مصنف) تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرتے اس لیے کہ جن افعال کو (معتزلہ) متولدات کہتے ہیں اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے۔ بہر حال تخلیق تو بندے کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے ہے اور بہر حال اکتساب اس چیز کے اکتساب کے محال ہونے کی وجہ سے جو قدرت کے محل (کاسب) کے ساتھ قائم نہیں ہے اور اسی وجہ سے بندہ اس کے عدم حصول پر قادر نہیں ہے بخلاف اپنے افعال اختیار یہ کے۔

قولہ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِي تَخْلِيقِهِ الخ ماتن "نے فرمایا ہے کہ افعال متولدات کی تخلیق میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے، شارح "کی عبارت کے دو حصے ہیں (۱) پہلا حصہ "و الاولی" سے "اما التخلیق" تک ہے اس حصے میں شارح "نے ماتن "کی عبارت "فی تخیلقہ" کی قید لگانے میں ایک شبہ کا اظہار کیا ہے دوسرا حصہ "اما التخلیق" سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارح "نے افعال متولدات کے بارے میں بندے کے خالق اور کاسب نہ ہونے کو بیان کیا ہے۔

پہلا حصہ: شارحؒ نے فرمایا ہے کہ بہتر یہ تھا کہ ماتنؒ ”فی تخلیقہ“ کی قید نہ لگاتے بلکہ صرف ”لا صنع فیہ للعبد“ کہتے، کیونکہ اس قید کے لگانے سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ بندہ افعال متولدات کا خالق تو نہیں البتہ کاسب ہوگا حالانکہ بندہ جس طرح خالق نہیں اسی طرح افعال متولدات کا کاسب بھی نہیں ہے عندالاشاعرہ۔

دوسرا حصہ: بندہ خالق اس لیے نہیں ہے کیونکہ بندہ سے کسی چیز کا خلق محال ہے اور کاسب اس لیے نہیں ہے کیونکہ افعال متولدات جو بندے کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً ”العم“ اور ”انکسار“ وغیرہ ذات ضارب اور کاسر کے ساتھ قائم نہیں بلکہ دوسرے یعنی مضروب اور مکسور کے ساتھ قائم ہیں لہذا بندہ اس کا کاسب بھی نہیں ہے کیونکہ کسب کے لیے ضروری ہے کہ فعل مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے اسی قدرت کے محل کے ساتھ قائم ہو۔ نیز بندہ اس کے عدم حصول پر قادر بھی نہیں ہے یعنی مثلاً کسی پر ضرب واقع کرے اور مضروب میں درد پیدا نہ ہونے دے بخلاف اس کے اختیاری افعال کے، اس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے مثلاً ضرب ہے کہ اس کو واقع نہ کرے۔

وَالْمَقْتُولُ مَيِّتٌ بِاجْلِهِ اَيُّ الْوَقْتِ الْمُقَدَّرِ لِمَوْتِهِ لَا كَمَا زَعَمَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اَنَّ اللَّهَ تَعَالٰی قَدْ قَطَعَ عَلَيْهِ الْاَجَلَ لَنَا اَنَّ اللَّهَ تَعَالٰی قَدْ حَكَمَ بِاَجَالِ الْعِبَادِ عَلٰی مَا عَلِمَ مِنْ غَيْرِ تَرْكُودٍ وَبِاَنَّهُ اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْبِلُوْنَ وَاَحْتَجَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْاَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي اَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ يَزِيْدُ فِي الْعُمْرِ وَبِاَنَّهُ لَوْ كَانَ مَيِّتًا بِاجْلِهِ لَمَا اسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ دَمًا وَّ لَا عِقَابًا وَّ لَا اَدْبَةً وَّ لَا قِصَاصًا اِذْ لَيْسَ مَوْتُ الْمَقْتُولِ بِخَلْقِهِ وَّ لَا بِكُسْبِهِ۔

ترجمہ: اور مقتول اپنی اجل پر مرتا ہے یعنی اس وقت میں جو اس کی موت کے لیے مقدر تھا، ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض معتزلہ نے خیال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس (مقتول) پر اس کی اجل کو ختم کر دیا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے بندوں کی اجلوں کا فیصلہ کر دیا ہے اپنے علم کے مطابق بغیر تردد کے اور (فیصلہ کیا ہے اس طریقے پر) کہ جب بندوں کا وقت مقرر آئے گا اس سے ایک گھڑی نہ پیچھے ہو سکتے ہیں اور نہ آگے۔ اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو وارد ہوئی ہیں اس سلسلے میں کہ بعض طاعات عمر میں اضافہ کرتی ہیں اور (استدلال کیا ہے اس طریقے پر) اگر مقتول اپنے وقت مقررہ پر مرتا تو پھر قاتل (دنیا میں) مذمت کا اور (آخرت میں) سزا کا اور (قتل خطا میں) دیت کا اور (قتل عمد میں) قصاص کا مستحق نہ ہوتا اس لیے کہ مقتول کی موت نہ اس (قاتل) کے خلق سے ہے اور نہ اس کے کسب سے۔

قولہ و المقتول میت باجلہ الخ۔ ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ مقتول اپنے وقت پر مرتا ہے، ”باجلہ“ میں باء یا سمیت کی ہے اس وقت تقدیر عبارت ہوگی ”بانقضاء مدة حیوٰتہ“ کہ مقتول کی موت اس کی زندگی کی مدت کے ختم ہونے کے سبب ہے یا باء ظرفیت کی ہے اس وقت تقدیر عبارت ہوگی ”فی اخر مدة حیوٰتہ“ کہ مقتول کی موت اس کی زندگی کا

آخری وقت آنے کے سبب ہوتی ہے۔ شارحؒ نے ”ای الوقت المقدر لموته“ کی عبارت لا کر باء کو دوسرے معنی (ظرفیت) پر محمول کیا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ”اذا جاء اجلهم“ (الایہ) اس میں ”اجل“ اذ ظرفیت کے تحت ذکر کیا گیا ہے زیادہ ظاہر بھی یہی ہے اجل کا معنی وقت، مدت کسی چیز کی انتہاء، یہاں آخری معنی مراد ہے یہ مسئلہ بھی اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلافی ہے۔

اشاعرہ کے ہاں بغیر کسی تردد اور اگر مگر کے شخص کی موت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک وقت مقرر ہے حتیٰ کہ مقتول کی موت بھی اس کے وقت مقررہ پر آئی۔

دلیل: فرمان باری تعالیٰ ہے ”اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ“ ہر ایک کی موت کا وقت مقرر ہے ایک گھڑی نہ اس میں موخر ہو سکتی ہے اور نہ ہی مقدم ہو سکتی ہے حتیٰ کہ مقتول کی موت بھی اس کے وقت مقررہ پر ہوئی اللہ تعالیٰ نے بندوں کے اجل کا بغیر تردد اور اگر مگر کے فیصلہ کر دیا ہے یوں بھی نہیں کیا کہ اگر فلاں کام کریگا تو اتنی عمر ہوگی اور اگر نہ کیا تو اتنی عمر ہوگی اور یہ بھی فیصلہ کیا ہے کہ اپنی اجل سے پہلے بھی نہیں مر سکتے اور اجل کے بعد بھی مثلاً اگر قاتل اس مقتول کو نہ مارتا پھر بھی اس نے اسی وقت مرنا تھا ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اس کی اجل سے قبل ہوئی ہے۔

اور معتزلہ کے ہاں مقتول کی موت اس کی اجل پر نہیں ہوئی بلکہ اس سے پہلے ہوئی ہے اللہ تعالیٰ نے قاتل کو قتل کی قدرت دے کر مقتول کی اجل کو قطع کر دیا ہے یعنی مٹا دیا ہے اگر قتل نہ کرتا تو مقتول اپنی اجل پر مارتا، اس پر انہوں نے دلیل نقلی و عقلی بھی ذکر کی ہے۔

دلیل نقلی: معتزلہ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جن میں بعض عبادات کو عمر میں زیادتی کا موجب قرار دیا گیا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے ”لا یرد القضاء الا الدعاء“ اور ”لا یزید فی العمر الا البر“ اس سے معلوم ہوا کہ دعا اور نیکی سے عمر میں تبدیلی ہو جاتی ہے،

دلیل عقلی: اگر مقتول اپنی اجل پر ہی مرنا تو پھر قاتل دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق نہ ہوتا اور قتل خطا کی صورت میں دیت اور قتل عمد کی صورت میں قصاص کا مستحق نہ ہوتا، کیونکہ اس کی موت اس کی اجل آنے پر ہوئی ہے قاتل کے خلق اور کسب کا اس میں تمہارے نزدیک کوئی دخل نہیں کیونکہ موت فعل متولد ہے بندہ متولدات کا نہ خالق ہے اور نہ کاسب ہے۔

وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی كَانَ یَعْلَمُ اَنَّهُ لَوْ لَمْ یَفْعَلْ هَلِیْهِ الطَّاعَةُ لَكَانَ عُمْرُهُ اَرْبَعِیْنَ سَنَةً لِّكَیْفَہُ عَلِمَ اَنَّهُ یَفْعَلُهَا وَ یَكُونُ عُمْرُهُ سَبْعِیْنَ سَنَةً فَتَسَبَّبَتْ هَلِیْهِ الزَّیَادَةُ اِلٰی بِلْكَ الطَّاعَةِ بِنَاءً عَلٰی عَلِمَ اللّٰهُ تَعَالٰی اَنَّهُ لَوْ لَا هَا لَمَا كَانَتْ بِلْكَ الزَّیَادَةُ وَ عَنِ الثَّانِیِ اَنَّ وُجُوبَ الْعُقَابِ وَ الضَّمَانِ عَلٰی الْقَاتِلِ تَعْبِیْطٌ لِاَزْوَاجِہِ الْمُنْهَیِّ وَ كَسْبِہِ الْفِعْلِ الَّذِیْ یَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰی عَقِیْبَہُ الْمَوْتِ بِطَرِیْقِ جَرْمِی

الْعَادَةُ فَإِنَّ الْقَتْلَ فِعْلُ الْقَاتِلِ كَسْبًا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ خَلْقًا۔

ترجمہ: اور استدلال اول کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یہ طاعت نہیں کرے گا تو اس کی عمر چالیس سال ہوگی لیکن وہ یہ بھی جانتے تھے کہ وہ اس طاعت کو کرے گا تو اس کی عمر ستر سال ہوگی پس اس زیادتی کی نسبت اس طاعت کی طرف کی گئی بناء کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے علم پر اگر وہ (طاعت) نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی۔ اور دوسرے (استدلال کا جواب) یہ ہے کہ سزا اور تاوان کا وجوب قاتل پر تعبدی ہے اس کے منہی عنہ کے ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور اس کے اس فعل کے کسب کی وجہ سے کہ جس کے پیچھے اللہ موت پیدا کر دیتے ہیں عادت جاری ہونے کے طریقے سے اس لیے کہ قتل باعتبار کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ باعتبار خلق کے نہیں ہے۔

قوله و الجواب عن الاول الخ یہاں سے شارح "معتزلہ کی مذکورہ دلیلوں کا جواب دے رہے ہیں۔

دلیل نقلی کا جواب: یہ ہے کہ حدیث میں جو آیا ہے وہ درست ہے مگر علم الہی میں سب کچھ پہلے سے موجود ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو ازل سے معلوم ہے کہ فلاں بندہ عبادت نہ کرتا تو ہم اس کی عمر چالیس سال مقرر کرتے مگر بغیر تردد کے اللہ کو یہ بات معلوم تھی کہ فلاں بندہ فلاں عبادت کرے گا اس لیے ہم اس کی عمر ستر سال مقرر کرتے ہیں، اللہ نے پہلے سے حساب لگا کر اس کی پوری عمر لکھ دی ہے اس میں اگر مگر کا کوئی تعلق نہیں ہے کہ ہم چالیس سال مقرر کر رہے ہیں۔ اور اگر فلاں عبادت کرے گا تو پھر ہم اس کی عمر بڑھا دیں گے ایسا نہیں ہے، اسی وجہ سے حدیث میں عمر کی زیادتی کو عبادت کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

دلیل عقلی کا جواب: یہ ہے کہ قاتل پر سزا اور تاوان کا وجوب امر تعبدی ہے (تعبد یہ ہے کہ بندے کا آقا کے حکم کی اطاعت کرنا ہے) اس نے ایسے فعل ممنوع کا ارتکاب کیا ہے کہ جس کے بعد موت کا طاری کر دینا اللہ تعالیٰ کی عادت ہے، ممنوع چیز کا ارتکاب کرنا جرم ہے اور وہ فعل قتل ہے اگرچہ فعل قتل کا بندہ خالق نہیں ہے مگر کاسب ضرور ہے، جزاء سزا کا مدار کسب پر ہوتا ہے اس لیے کہ بندہ مذکورہ چیزوں کا مستحق بناتا ہے۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيهِ تَخْلِيقًا وَلَا اِكْتِسَابًا وَ مَبْنًى هَذَا عَلَى أَنَّ الْمَوْتَ وَجُودِيٌّ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيٰوةَ وَ الْاَكْثَرُونَ عَلَى اَنَّهُ عَلَمِيٌّ وَ مَعْنَى خَلَقِ الْمَوْتَ قَدَرُهُ۔

ترجمہ: اور موت میت کے ساتھ قائم ہے جو اللہ کی مخلوق ہے اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں باعتبار خلق کے اور نہ باعتبار کسب کے۔ اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی ہے باری تعالیٰ کے فرمان "خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيٰوةَ" کی دلیل کی وجہ سے اور اکثر (مشائخ) اس بات پر ہیں کہ موت عدوی ہے اور "خَلَقَ الْمَوْتَ" کا معنی قَدَرُ ہے۔

قوله و الموت قائم الخ عبارت کی تشریح سے قبل یہ بات ذہن میں رکھیں کہ خلق کا تعلق موجودات سے ہوتا ہے اور جو

چیز معدوم ہو اس کو خلق سے تعبیر نہیں کیا جاتا۔ نیز موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں اختلاف ہے بعض حضرات نے اس کو وجودی قرار دیا ہے ماتن بھی اس میں داخل ہیں اور اکثر مشائخ نے موت کو عدمی قرار دیا ہے۔

تو اب سمجھئے کہ ماتن نے معتزلہ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ موت (جو فعل متولد ہے) میت کے ساتھ قائم ہے یہ اللہ کی مخلوق ہے بندہ نہ اس کا خالق ہے اور نہ ہی کا سب ہے وجہ اس کی (موت میت کے ساتھ قائم ہے) یہ سب سے کہ موت وجودی ہے اور امر وجودی ہی کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے، وجودی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”خلق الموت و الحیوة“ اس میں خلق کا تعلق موت و حیات کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور جس چیز کا خلق کے ساتھ تعلق ہو وہ وجودی ہوتی ہے جس طرح حیات وجودی ہے ایسے ہی موت بھی وجودی ہے۔

اکثر مشائخ نے کہا ہے کہ موت امر عدمی ہے خارج میں معدوم ہے اور معدوم چیز کسی محل کی محتاج نہیں ہوتی لہذا موت میت کے ساتھ جو کہ محل ہے قائم نہیں ہے انہوں نے ”خلق الموت و الحیوة“ کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں خلق بھی بمعنی قدر کے ہے یعنی تقدیر کے معنی میں ہے اور تقدیر عام ہے اس کا تعلق موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ ہوتا ہے جس طرح کسی چیز کا ”ہونا“ مقدر ہوتا ہے اسی طرح ”نہ ہونا“ بھی مقدر ہوتا ہے بخلاف خلق کے اس کا تعلق صرف موجود پر ہوتا ہے۔

وَالْأَجَلُ وَاحِدٌ لَا كَمَا زَعَمَ الْكُفِيُّ أَنَّ لِلْمَقْتُولِ أَجَلَيْنِ الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ وَ أَنَّ لَوْ لَمْ يُقْتَلَ لَعَاشَ إِلَى أَجَلِهِ الَّذِي هُوَ الْمَوْتُ وَلَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَسَفَةُ أَنَّ لِلْحَيَّوَانِ أَجَلًا طَبِيعِيًّا وَ هُوَ وَقْتُ مَوْتِهِمْ بِتَحَلُّلِ رَطُوبَتِهِ وَ انْطِفَاءِ حَرَارَتِهِ الْغَرِيزِ يَتَّعِينَ وَ أَجَلًا اخْتِرَاعِيًّا بِحَسَبِ الْأَفْئَاتِ وَ الْأَمْرَاضِ۔

ترجمہ: اور اجل ایک ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ کسبی نے خیال کیا ہے کہ مقتول کے لیے دو اجلیں ہیں ایک قتل اور ایک موت اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ حیوان کے لیے ایک اجل طبعی ہے اور وہ اس کی موت کا وقت ہے اس کی فطرتی رطوبت کے تحلیل ہونے کی وجہ سے اور اس کے فطرتی حرارت کے بجھ جانے کی وجہ سے اور ایک اجل اختراعی ہے جو آفات اور امراض کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

قولہ و الاجل واحد الخ (یہ متن کا مسئلہ بھی اختلافی ہے) اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موت کا ایک وقت مقرر کر دیا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اجل سے پہلے بندے کی موت واقع ہونا جائز ہے یا جائز نہیں۔ اشاعرہ شق ثانی کے قائل ہیں حتیٰ کہ مقتول کی موت کو بھی اجل پر مانتے ہیں اور جمہور معتزلہ اجل سے قبل موت کو جائز قرار دیتے ہیں حتیٰ کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر قاتل قتل نہ کرتا تو مقتول اپنی اجل تک زندہ رہتا، معتزلہ میں سے ابو القاسم بلخی ہے جو کسبی کے نام سے مشہور ہے اس کا خیال ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت ہے ان دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موت اللہ کا فعل ہے اور قتل بندہ قاتل کا فعل ہے اور کسبی کہتا ہے کہ مقتول کے لیے دو اجل ہیں ایک قتل

ہے اور دوسرا موت ہے اگر قتل نہ کیا جاتا تو دوسری اجل تک جو کہ موت ہے زندہ رہتا۔

اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ حیوانات کے اندر دو طرح کی اجل ہیں: (۱) ایک اجل طبعی (۲) دوسری اجل اختراعی، ناگہانی انہوں نے کہا ہے کہ اجل طبعی انسان کی ایک سو بیس سال ہے کیونکہ اس عمر میں آکر طبعی طور پر انسان کی فطری رطوبت اور فطری حرارت زائل ہو جاتی ہے، فطری حرارت اور رطوبت انسانی زندگی میں اس طرح کام کرتی ہے کہ جس طرح گاڑی میں پٹرول اور چراغ میں تیل کام کرتا ہے، تو فطری حرارت و رطوبت کے زائل ہونے کے سبب مرنے کا وقت ہے جیسے چراغ میں تیل ختم ہو جانے کے سبب خود بخود بجھ جاتا ہے، اور دوسری اجل اختراعی ہے جو آفات اور امراض کے سبب مرجانے کا وقت ہے جیسے چراغ میں تیل ہونے کے باوجود تیز ہوا کے سبب بجھ جاتا ہے، ایسے ہی ناگہانی آفت یا بیماری آکر سلسلہ حیات کو ختم کر دیتی ہے مثلاً دریا میں ڈوب گیا یا ایکسیڈنٹ ہو گیا یا کوئی دیوار گر گئی۔ ماتنؒ نے ان سب کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اجل فقط ایک ہی ہے۔

وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لِأَنَّ الرِّزْقَ اسْمٌ لِمَا يَسُوْقُهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى الْحَيَوَانِ فَيَأْكُلُهُ، وَذَلِكَ قَدْ يَكُونُ حَلَالًا وَقَدْ يَكُونُ حَرَامًا وَهَذَا أَوَّلَى مِنْ تَفْسِيرِهِ بِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْحَيَوَانُ لِخُلُوقِهِ عَنْ مَعْنَى الْإِضَافَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَعَ أَنَّهُ مُعْتَبَرٌ فِي مَفْهُومِ الرِّزْقِ۔

ترجمہ: اور حرام رزق ہے اس لیے کہ رزق نام ہے اس چیز کا کہ جس کو اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے پس وہ اس کو کھائے کبھی یہ حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام ہوتا ہے یہ تفسیر اوّلیٰ ہے (رزق کی) اس تفسیر سے کہ رزق وہ چیز ہے کہ جس کو جاندار اپنی غذا بنائے کیوں کہ (یہ تفسیر) اللہ کی طرف اضافت کے معنی سے خالی ہے حالانکہ یہ (اللہ کی جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں معتبر ہے۔

قوله والحرّام رزق الخ یہاں سے ماتنؒ ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ حرام رزق ہے یا نہیں؟ اشاعرہ اس کے قائل ہیں اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ حرام رزق نہیں ہوتا بلکہ رزق کا اطلاق صرف حلال پر ہوتا ہے۔ شارحؒ نے ”لان الرزق الخ“ سے رزق کی دو تفسیریں بیان کی ہیں جو اشاعرہ نے ذکر کی ہیں:

(۱) رزق وہ چیز ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے اور حیوان اس کو کھائے، ایسی چیز حلال بھی ہوتی ہے اور حرام بھی۔
(۲) رزق وہ ہے کہ جس سے حیوان غذا حاصل کرے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ پہلی تعریف زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے دوسری تعریف میں نسبت نہیں کی گئی ہے جبکہ رزق کے مفہوم میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت معتبر ہے بالاتفاق۔

وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ لِأَنَّهُمْ فَسَّرُوهُ تَارَةً بِمَمْلُوكٍ يَأْكُلُهُ الْمَالِكُ وَتَارَةً بِمَا لَا يُمْنَعُ

مِنَ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا حَلَالًا لَكِنْ يَلْزَمُ عَلَى الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَكُونَ مَا تَأْكُلُهُ الدُّوَابُّ رِزْقًا وَ عَلَى الْوَجْهِينِ أَنْ مَنْ أَكَلَ الْحَرَامَ طَوَّلَ عُمرِهِ لَمْ يَرْزُقْهُ اللَّهُ تَعَالَى أَصْلًا۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے اس لیے کہ وہ کبھی اس (رزق) کی تفسیر کرتے ہیں کہ رزق ایسا مملوک ہے جس کو مالک کھائے اور کبھی ایسی چیز (مراد) لیتے ہیں کہ جس سے نفع حاصل کرنا ممنوع نہ ہو اور ایسی چیز صرف حلال ہوتی ہے لیکن اول (تعریف) پر (یہ خرابی) لازم آئے گی کہ جس کو چوپائے کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں (تعریفوں پر) یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جس نے عمر بھر حرام کھایا اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق نہیں دیا۔

قولہ و عند المعتزلة الحرام ليس بوزق الخ اس عبارت میں شارح معتزلہ کی جانب سے رزق کی دو تعریفیں ذکر فرما رہے ہیں: اور ”لكن يلزم على الاول“ سے ”و على الوجهين“ تک ان کی پہلی تعریف پر شارح نے اعتراض وارد کیا ہے اور ”و على الوجهين“ سے آخر تک ان کی دونوں تعریفوں پر شارح نے اعتراض وارد کیا ہے۔

﴿ مملوك يا كله المالك ﴾ رزق ایسا مملوک ہے کہ جس کو مالک کھائے، چونکہ مملوک پر حرام کا اطلاق نہیں ہوتا اس لیے ان کے ہاں حرام رزق نہیں ہے۔

﴿ ما لا يمنع من الانتفاع به الخ ﴾ رزق وہ چیز ہے کہ جس کے انتفاع سے شریعت نہ روکے، چونکہ حرام سے شریعت روکتی ہے اس لیے حرام رزق نہیں ہے۔

اعتراض: لكن يلزم الخ پہلی تعریف پر شارح نے اعتراض وارد کیا ہے کہ چوپائے تو کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے وہ جس چیز کو بھی کھائیں، تو پہلی تعریف کے اعتبار سے یہ کہنا پڑے گا کہ وہ رزق نہیں ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ قرآن میں ہے ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ کہ روئے زمین کا ہر جاندار اللہ تعالیٰ کا مرزوق ہے۔

اعتراض: و على الوجهين الخ یہ اعتراض دونوں تعریفوں پر ہے کہ جس نے ساری زندگی حرام کھایا ہے مثلاً کسی بچہ کو پیدائش ہی سے مضروبہ بکری کا دودھ پلایا گیا ہو حتیٰ کہ بچے نے اپنی عمر اسی حالت میں پوری کر لی ہو، تو اس کو اللہ تعالیٰ نے بالکل رزق دیا ہی نہیں ہے حالانکہ یہ بات مذکورہ نص ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ کے خلاف ہے لہذا یہ کہنا ہرگز درست نہ ہوگا کہ حرام رزق نہیں ہے۔

وَمَبْنَىٰ هَذَا الْأَخْتِلَافِ عَلَى أَنَّ الْإِضَافَةَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مُعْتَبَرَةٌ فِي مَعْنَى الرِّزْقِ وَ أَنَّهُ لَا رَازِقَ إِلَّا اللَّهُ وَ خَدَهُ وَ أَنَّ الْعَبْدَ يَسْتَحِقُّ الدَّمَ وَ الْعِقَابَ عَلَى أَكْلِ الْحَرَامِ وَ مَا يَكُونُ مُسْتَنَدًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَا يَكُونُ قَبِيحًا وَ مُرْتَكِبُهُ لَا يَسْتَحِقُّ الدَّمَ وَ الْعِقَابَ وَ الْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ لِسُوءِ مُبَاشَرَةِ اسْتِبَاحِهِ بِاخْتِيَارِهِ۔

ترجمہ: اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کی اضافت اللہ کی طرف معتبر ہے رزق کے معنی میں۔ اور یہ کہ اللہ کے سوا کوئی رازق نہیں اور یہ کہ بندہ حرام کھانے پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط اختیار کرنے کی وجہ سے ہے۔

قوله ومبني هذا الاختلاف الخ اس عبارت میں شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف کہ حرام رزق ہے یا نہیں؟ اس کی بنیاد تین مقدمات پر ہے، اول دو اتفاقی ہیں تیسرا مختلف فیہ ہے اشاعرہ اس کے قائل نہیں ہیں، معتزلہ اس کے قائل ہیں۔ شارحؒ نے و الجواب ان ذلك الخ سے تیسرے مقدمہ کا جواب دیا ہے۔

مقدمہ اولیٰ: رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی رازق نہیں ہے۔

مقدمہ ثانیہ: بندہ حرام چیز کے کھانے پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا۔

مقدمہ ثالثہ: جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا، یہ تیسرا مقدمہ مختلف فیہ ہے اشاعرہ اس کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے، معتزلہ اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہو تو بحکم مقدمہ اولیٰ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہوگی اور بحکم مقدمہ ثالثہ حرام قبیح نہ ہو اور نہ ہی اس کا مرتکب مذمت اور سزا کا مستحق ہو حالانکہ یہ دونوں باتیں (حرام چیز قبیح نہیں اور اس کا مرتکب مذمت و سزا کا مستحق نہیں) باطل ہیں لہذا حرام کا رزق ہونا بھی باطل ہے۔

جواب: و الجواب ان ذلك الخ شارحؒ نے اس مقدمہ ثالثہ کا جواب دیا ہے کہ حرام کا مرتکب مذمت اور سزا کا مستحق اس لیے ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز و مشروع اسباب و ذرائع کو اپنے اختیار سے چھوڑ کر ناجائز اور غیر مشروع اسباب کو اپنایا ہے اور اس بات پر واضح دلائل ہیں کہ حرام بھی رزق ہے جیسا کہ صفوان بن امیہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حضور ﷺ کے پاس بیٹھے تھے کہ عمرو بن قرۃ آئے اور کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھے دف کے سوا کسی اور طریقہ سے رزق نہیں ملے گا لہذا آپ مجھے ایسے گانوں کی اجازت دیدیں کہ جس میں فحش بات نہ ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں تجھے اجازت نہیں دیتا، ”کلبت ای عدو اللہ لقد رزقک اللہ طیباً فاخترت ما حرم اللہ علیک من رزقہ مکان ما احل اللہ لک من حلالہ“ (رواہ ابن ماجہ) ترجمہ، اے اللہ کے دشمن تو جھوٹ بولتا ہے اللہ نے تو تیرے لیے حلال و پاکیزہ رزق پیدا کیا ہے لیکن تو نے حلال رزق کے بجائے جو اللہ نے تیرے لیے حلال کیا تھا اپنا وہ رزق اختیار کیا کہ جو اللہ نے تجھ پر حرام فرمایا تھا۔ اس حدیث میں ”من رزقہ“ ”ما حرم اللہ“ میں ”ما“ کا بیان ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرام بھی رزق ہے کیونکہ نبی ﷺ نے حرام پر رزق کا اطلاق کیا ہے اور اس

سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ آپ ﷺ نے عمرو بن قرۃ کی اس وجہ سے مذمت کی اور ناراضگی کا اظہار فرمایا کہ اس نے حصول رزق کا جائز طریقہ چھوڑ کر ناجائز طریقہ اختیار کیا۔

وَكُلُّ يَسْتَوْفِي رِزْقَ نَفْسِهِ حَلَالًا كَانَ أَوْ حَرَامًا لِحُصُولِ التَّغْلِي بِهِمَا جَمِيعًا وَلَا يُصَوَّرُ أَنْ لَا يَأْكُلَ إِنْسَانٌ رِزْقَهُ، أَوْ يَأْكُلَ غَيْرُهُ، رِزْقَهُ، لِأَنَّ مَا قَدَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى غِذَاءَ شَخْصٍ يَجِبُ أَنْ يَأْكُلَهُ، وَيَمْتَنِعُ أَنْ يَأْكُلَ غَيْرُهُ، وَأَمَّا بِمَعْنَى الْمَلِكِ فَلَا يَمْتَنِعُ۔

ترجمہ: اور ہر فرد اپنا رزق پورا پورے کر رہے گا خواہ حلال ہو یا حرام ہو ان دونوں سے غذا میت کے حاصل کرنے کی وجہ سے اور یہ بات متصور (یعنی ممکن) نہیں ہے کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کا غیر اس کا رزق کھائے اس لیے کہ وہ چیز جس کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے ضروری ہے کہ وہ اس کو کھائے اور ممتنع ہے کہ اس کو اس کا غیر کھائے اور بہر حال (اگر رزق) ملک کے معنی میں ہو (جیسا کہ معتزلہ کی تعریف میں ہے) تو ممتنع (محال) نہ ہوگا۔

قولہ وکل يستوفي رزق نفسه الخ۔ ہر فرد اپنا رزق پورا حاصل کرے گا خواہ حلال ہو یا حرام ہو، حرام کو رزق کہا گیا اس لیے کہ غذا جس طرح حلال سے حاصل کی جاتی ہے اسی طرح حرام سے بھی حاصل کی جاتی ہے۔ شارح نے ”لحصول التغلی بہما جمیعاً“ سے حرام کے رزق ہونے کی علت بیان کی ہے۔ اور شارح نے فرمایا کہ یہ بات ممکن بھی نہیں ہے کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے اور نہ ہی یہ بات ممکن ہے کہ ایک انسان کا رزق دوسرا آدمی کھالے۔

شارح نے ”و اما بمعنى الملك فلا يمتنع“ سے معتزلہ پر طنز کرتے ہوئے کہا ہے کہ رزق کی تفسیر ”مملوك یا كلة المالك“ سے کرنا غلط ہے اس لیے کہ ایک کی ملکیت کو دوسرا آدمی کھا لیتا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ رزق کو دوسرے نے کھا لیا ہے حالانکہ کسی دوسرے کے رزق کو کھانا ممتنع اور محال ہے۔

وَاللَّهُ تَعَالَى يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ بِمَعْنَى خَلْقِ الضَّلَالَةِ وَالْإِهْدَاءِ لِأَنَّهُ، الْخَالِقُ وَحْدَهُ، وَ فِي التَّقْيِيدِ بِالْمَشِيَّةِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْهِدَايَةِ بِيَكُنَ طَرِيقُ الْحَقِّ لِأَنَّهُ، عَامٌّ فِي حَقِّ الْكُلِّ وَالْإِضْلَالُ عِبَارَةٌ عَنْ وَجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا أَوْ تَسْوِيَّتِهِ ضَالًّا إِذْ لَا مَعْنَى لِتَعْلِيلِ ذَلِكَ بِمَشِيَّتِهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہے ہیں گمراہ کر دیتے ہیں اور جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتے ہیں (اضلال) خلق ضلالت اور (ہدایت) خلق اہتداء کے معنی میں ہے اس لیے کہ وہی (اللہ تعالیٰ) تنہا خالق ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے مراد راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہے اس لیے کہ وہ (راہ حق کا بیان کرنا) سب کے حق میں عام ہے اور نہیں ہے اضلال عبارت بندہ کو ضال پانے سے یا اس کا نام ضال رکھنے سے اس لیے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنا بے معنی ہے۔

قوله و اللہ تعالیٰ یضل من یشاء الخ ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک بندوں کے افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں۔ اسی طرح ہمارے ہاں ہدایت اور ضلالت کے خالق بھی اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اس کے سوا کوئی نہیں، لہذا خالق ہدایت و خالق ضلالت بھی وہی ہے، ہدایت اور اضلال کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ مختلف ہیں: اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنی ہے خلق طاعت و خلق اجتناء، کہ بندے کے اندر ہدایت پیدا کرنا اور راہ راست پر چلانا ہے اور اضلال کا معنی ہے خلق معصیت و ضلالت، کہ بندے کے اندر معصیت اور گمراہی پیدا کرنا یعنی اللہ تعالیٰ ہی جس کے اندر چاہتے ہیں طاعت پیدا فرما دیتے ہیں اور جس کے اندر چاہتے ہیں گمراہی اور معصیت پیدا فرما دیتے ہیں اس لئے کہ خالقیت ہرشی کی ذات باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

معتزلہ نے ہدایت کا معنی بیان کیا ہے راہ حق کا بیان کرنا اور اضلال کا معنی بندہ کو ضال پانا یا اس کا نام ضال رکھنا ہے اس لئے کہ اگر طاعت اور معصیت کے خالق اللہ تعالیٰ ہوتے تو پھر بندہ مستحق ثواب و عقاب نہ ہوتا کیونکہ طاعت و معصیت اللہ تعالیٰ کے خلق سے موجود ہوتی بندے کی قدرت و اختیار سے نہیں اور استحقاق ثواب و عقاب کا مدار بندہ کی قدرت اور اختیار پر ہے۔

شارح ”فرماتے ہیں کہ ماتن ”کا قول یا اللہ کا فرمان ”إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ“ میں ہدایت اور اضلال کو مشیت الہی پر معلق کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا جس طرح معتزلہ کہتے ہیں کیونکہ راہ حق کا بیان کرنا ضالین اور مہتدین سب کے حق میں عام ہے۔ قرآن کریم میں جگہ جگہ ”یا ایہا الناس“ کے عمومی خطاب کے ساتھ سب کے لئے راہ حق بیان فرمایا، اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ”وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ“ کے اندر دعوت بمعنی راہ حق بیان کرنے کو عام رکھنے میں اور ہدایت کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ راہ حق کا بیان کرنا عام ہے اور ہدایت خاص ہے۔

اسی طرح اضلال کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اضلال کے معنی ”وجدان العبد ضالاً“ یعنی بندہ کو ضال پانا یا جاننا نہیں ہے اور نہ ہی تسمیۃ العبد ضالاً یعنی بندے کا نام ضال رکھنا ہے کیونکہ وجدان کا معنی علم ہے اور اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے چاہے یا نہ چاہے۔ لہذا اضلال بمعنی وجدان العبد ضالاً کو مشیت کے ساتھ مقید کرنا بے معنی ہے۔ اسی طرح تسمیۃ کو بھی مشیت پر معلق کرنا بے معنی ہے۔

نَعَمْ قَدْ تَصَافُ الْهَدَايَةُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَجَازًا بِطَرِيقِ التَّسْبِيبِ كَمَا يُسْنَدُ إِلَى الْقُرْآنِ وَقَدْ يُسْنَدُ الْإِضْلَالُ إِلَى الشَّيْطَانِ مَجَازًا كَمَا يُسْنَدُ إِلَى الْأَضْنَامِ۔

ترجمہ: جی ہاں کبھی ہدایت کی اضافت کر دی جاتی ہے نبی کی طرف مجاز اسب ہونے کی وجہ سے جیسا کہ قرآن کی طرف نسبت کی جاتی ہے اور کبھی اضلال کی نسبت شیطان کی طرف مجاز کر دی جاتی ہے جیسا کہ (مجاز اضلال کی) نسبت بتوں کی طرف کر دی جاتی ہے۔

قوله نعم قد تصاف الهداية الخ یہ عبارت معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔
اعتراض: جب ہدایت کا معنی خلقِ اہتداء ہے اور اضلال کا معنی خلقِ ضلالت ہے اور تمہارے نزدیک خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں تو پھر ہدایت کی نسبت نبی کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے ”وانك لتهدى الى صراط مستقيم“، میں اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے ”ولا ضلنهم“ میں جب تالی باطل ہے تو پھر مقدم بھی باطل ہوگا یعنی ہدایت کا معنی خلقِ اہتداء اور اضلال کا معنی خلقِ ضلالت و معصیت، تو ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا اور اضلال کا معنی وجدانِ العبد ضالاً او تسميته ضالاً صحیح ہوگا۔

جواب: ہدایت کی نسبت نبی کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف مجاز اُپے، کیوں کہ مجاز کے چوبیس علاقوں میں سے سبب بھی ایک علاقہ ہے، نبی بھی بندوں کے ہدایت پانے کا ایک سبب ہے اور شیطان بھی گمراہی کا ایک سبب ہے، جیسے ”اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلّٰهِ هِيَ اَقْوَمُ“ میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف مجاز کی گئی ہے اور ”رَبِّ اَنْهَنَّا اضَلُّنَا كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ“ میں اضلال کی نسبت اصنام (بتوں) کی طرف مجاز کی گئی ہے اسی طرح ایمان کی زیادتی جو حقیقت میں اللہ کا فعل ہے اسکی نسبت آیاتِ قرآنی کی طرف کی گئی ہے جیسے ”وَ اِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا“ میں ہے۔

ثُمَّ الْمَذْكُورُ فِي كَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّ الْهُدَايَةَ عِنْدَنَا خَلْقُ الْاِهْتِدَاءِ وَمِنْهُلْ هِدَاةُ اللّٰهِ فَلَمْ يَهْتَمِمْ جَزَاءً عَنِ الدَّلَالَةِ وَالذُّعْوَةَ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ بَيَانُ طَرِيقِ الصَّوَابِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِّقَوْلِهِ تَعَالٰى اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِهْدِ قَوْمِي مَعَ اَنَّهُ بَيِّنَ الطَّرِيقِ وَدَعَاَهُمْ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ۔

ترجمہ: پھر جو مشائخ کی کلام میں ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک اہتداء کا خلق ہے اور ”ہداه اللہ فلم يهتم“ جیسی مثالوں میں دلالت اور اہتداء کی طرف دعوت دینے سے مجاز ہے اور معتزلہ کے نزدیک درست راستہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”انك لا تهدي من احببت“ اور آپ علیہ السلام کے فرمان ”اللهم اهد قومي“ کی وجہ سے باوجود اس کے کہ آپ راہِ حق بیان کر چکے تھے اور راہِ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔

قوله ثم المذكور في كلام المشايخ الخ ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ کے مختلف اقوال ہیں۔
شارح نے ہر ایک کا ایک قول کتبِ علم کلام سے ”ثم المذكور في كلام المشايخ“ کے عنوان کے تحت

ذکر کیا ہے اور ہر ایک کا ایک قول کتب تفسیر سے ”والمشہور“ کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے جس کا ذکر آگے آنے والی عبارت میں ہے۔

مذکورہ عبارت میں شارح نے ہدایت کا ایک معنی (عند الاشاعرہ) ذکر کیا ہے اس پر معتزلہ کی جانب سے کئے گئے اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے جواب کی عبارت ”ومثل هذاه الله فلم يهتد مجازاً عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء“ ہے اور ہدایت کا ایک معنی (عند المعتزلہ) بھی بیان کیا ہے اور اس کی تردید بھی ذکر کی ہے۔

عند الاشاعرہ: اشاعرہ کے ہاں ہدایت کا معنی ہے خلقِ اہتداء، اس پر معتزلہ کی جانب سے اعتراض اور اس کا جواب ہے۔
اعتراض: اگر ہدایت کا معنی خلقِ اہتداء ہو تو پھر ہدایت سے اہتداء کا تخلف نہ ہونا چاہئے یعنی ایسا نہ ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ ہدایت دیں یعنی خلقِ اہتداء فرمائیں مگر اہتداء یعنی ہدایت حاصل نہ ہو حالانکہ ایسا ہوا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”هذاه الله فلم يهتد“ یعنی اللہ نے اس کو ہدایت دی مگر اس کو اہتداء یعنی ہدایت حاصل نہ ہوئی۔ اسی طرح قرآن پاک میں ہے ”وَاَمَّا نُمُوذُ فَاَنذَرْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰی عَلٰی الْهُدٰی“ کہ ہم نے قوم نمود کو ہدایت دی مگر انہوں نے ہدایت پر مگر ابھی کو ترجیح دی یعنی ہدایت دی مگر اہتداء حاصل نہ ہوا یہ تو ہدایت سے اہتداء کا تخلف ہے اور یہ جائز نہیں تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلقِ اہتداء نہیں ہے بلکہ راہ حق کا بیان کرنا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مجاز مرسل کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ رِزْقًا“ یہاں رزق جو کہ مسبب ہے بول کر اس کا سبب ”الدلالة والدعوة الى الاهتداء“ مراد لیا گیا ہے۔ یعنی ہدایت کی طرف راہنمائی کرنا اور دعوت دینا ہے اس قسم کا مجاز قرآن میں شائع و ذائع ہے۔
عند المعتزلہ: معتزلہ نے ہدایت کا معنی بیان کیا ہے کہ راہ حق کا بیان کرنا شارح نے اس کی دو طرح سے تردید کی ہے (۱) اگر ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہوتا جو نبی علیہ السلام کا فرض منصبی ہے تو پھر اللہ تعالیٰ آپ سے اس کی نفی نہ فرماتے حالانکہ نفی فرمائی ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”انك لا تهدي من احببت“ تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق بیان کرنا نہیں ہے۔

اگر ہدایت کا معنی راہ حق بیان کرنا ہوتا تو پھر نبی علیہ السلام اللہ تعالیٰ سے اپنی قوم کیلئے ہدایت کی دعا نہ فرماتے اس لئے کہ راہ حق کا بیان کرنا آپ علیہ السلام کے ذریعے حاصل تھا۔ اور آپ علیہ السلام راہِ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔ دعا یہ ہے ”اللهم اهد قومی فانهم لا يعلمون“ اس کے باوجود ہدایت کی دعا مانگنا تحصیل حاصل ہے اور یہ درست نہیں، تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق بیان کرنا نہیں ہے بلکہ خلقِ اہتداء و طاعت ہے۔

وَالْمَشْهُورُ اَنَّ الْهُدَايَةَ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الدَّلَالَةُ الْمُؤَصِّلَةُ اِلَى الْمَطْلُوبِ وَعِنْدَنَا الدَّلَالَةُ عَلَى طَرِيقِ

يُوصِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ سَوَاءٌ حَصَلَ التَّوَصُّلُ وَالْإِهْدَاءُ أَوْ كَمْ يَحْصُلُ -

ترجمہ: مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی رہنمائی ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو اور ہمارے نزدیک ایسے راستے کی رہنمائی کرنا ہے جو مطلوب تک پہنچادے خواہ پہنچنا اور اہتداء حاصل ہو یا نہ ہو۔

قولہ والمشہور ان الہدایۃ الخ۔ یہاں سے شارحؒ نے ہدایت کے معنی کے بارے میں ہر ایک (اشاعرہ و معتزلہ) کا ایک ایک قول کتب تفسیر سے ”والمشہور“ کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے مفسرین نے ہر ایک کا مشہور قول ”ہدی للمتقین“ کی تفسیر کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ معتزلہ کے ہاں ہدایت کا معنی ہے ”الدلالة الموصلة الى المطلوب“ مراد اس سے ایصال بالفعل ہے یعنی وصول بالفعل ضروری ہے اور اشاعرہ کے ہاں (ہمارے نزدیک) ہدایت کا معنی ہے ”الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب“ یعنی ایسے راستے کی رہنمائی کرنا کہ جو مقصود تک پہنچادے۔ خواہ مطلوب تک پہنچنا حاصل ہو یا نہ ہو۔

وَمَا هُوَ إِلَّا الصَّلَاحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَّا لَمَا خَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيرَ الْمُعَذَّبَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَمَا كَانَ لَهُ اِمْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقٌ شُكْرٍ فِي الْهُدَايَةِ وَالْإِضَافَةِ النَّوَاعِ الْخَيْرَاتِ لِكُونِهَا إِدَاءٌ لِلْوَجِبِ وَلَمَا كَانَ اِمْتِنَانُهُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ اِمْتِنَانِهِ عَلَى أَبِي جَهْلٍ لَعَنَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِذْ فَعَلَ بِكُلِّ مِنْهُمَا غَايَةً مَقْلُوبَةً مِنَ الْإِصْلَاحِ لَهُ، وَلَمَا كَانَ لِسُؤَالِ الْوَعُظَةِ وَالتَّوْفِيقِ وَكَشْفِ الضَّرَائِ وَالْبُسُوطِ فِي الْخَصْبِ وَالرِّخَاءِ مَعْنًى لِأَنَّ مَا لَمْ يَفْعَلْ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مُفْسِدَةٌ لَهُ، يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى تَرْكُهَا وَلَمَّا بَقِيَ فِي قَلْبِهِ اللَّهُ تَعَالَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْئًا إِذْ قَدْ أَتَى بِالْوَجِبِ -

ترجمہ: اور جو چیز بندے کیلئے بہتر ہو وہ اللہ پر واجب نہیں ہے ورنہ وہ (اللہ تعالیٰ) پیدا نہ کرتا ایسے کافر کو جو فقیر ہے دنیا اور آخرت میں معذب ہے اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی بھلائیاں عطا فرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں کے شکر کا استحقاق اور (بندوں پر) احسان جتانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ بوجہ ہونے ان کاموں کے واجب کی ادائیگی اور اس (اللہ) کا احسان نبی پر اس احسان سے جو ابو جہل پر ہے زیادہ نہ ہوتا اس (ابو جہل) پر اللہ کی لعنت ہو۔ اس لئے کہ اللہ نے دونوں کے ساتھ اپنے مقدور بھر دی برتاؤ کیا جو اس کے حق میں نفع تھا اور (گناہوں سے) بچاؤ کا سوال اور (اطاعت کی) توفیق کا سوال اور شدت کو دور کرنے کا سوال سربزری اور خوشحالی کی فراخی کا سوال کرنے کا کوئی معنی نہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کے حق میں جو نہیں کیا وہ اس کیلئے فساد کا باعث ہے جس کا ترک اللہ پر واجب ہے۔ اور البتہ اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہیں رہتی بندوں کی مصلحتوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے کہ واجب ادا کر چکا ہے۔

قولہ وما هو الاصلح للعبد الخ یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ کیا اصلح للعبد (جو چیز بندے کے حق میں اللہ واجب

ہو) اللہ پر اس کا دینا واجب ہے یا نہیں؟ معتزلہ اس کے قائل ہیں کہ بعض ان میں سے یہ کہتے ہیں کہ صرف دینی لحاظ سے جو بندے کیلئے نفع ہو وہ اللہ پر واجب ہے اور دوسرے بعض کہتے ہیں کہ دین و دنیا دونوں کے لحاظ سے جو بھی نفع ہو اللہ پر واجب ہے عطاء کرنا۔ اشاعرہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔

معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب: آئندہ آنے والی عبارت میں مذکور ہے وہاں ذکر کیا جائے گا ان شاء اللہ اس عبارت میں ان کی تردید کیلئے شارح نے پانچ دلیلیں بیان کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ فقیر کو جو دنیا میں فقر کے عذاب میں مبتلا ہے پیدا نہ کرتا اسی طرح کافر کو جو آخرت کے عذاب میں مبتلا ہوگا پیدا نہ کرتا، کیونکہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی اصلح و نفع ہے مگر اس کے باوجود اللہ نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۲): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر بندے کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی نعمتیں اور نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ شکر کا اور بندہ پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے شکر اور احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا جیسا کہ کسی کا اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کر دینے سے شکر یا احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتلاتے ہوئے فرمایا ”بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هٰذَا كُمْ لِلْاِيْمَانِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ“ اسی طرح اس کی نعمتوں پر شکر بجالانا واجب ہے بالاجماع۔ تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۳): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ ابو جہل کے مقابلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہ جتلاتے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کیلئے وہ کیا جو ان کے لئے اصلح اور نفع تھا جب دونوں اصلح اور نفع کے اعتبار سے برابر ہوئے تو پھر ابو جہل کے مقابلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان جتلانے کا کیا مقصد، جو واجب تھا دونوں کو عطاء کر دیا اور واجب کی ادائیگی پر احسان نہیں ہوتا، اس کے باوجود احسان جتلا یا گیا۔ تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۴): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ سے گناہوں سے حفاظت کی اور نیکی کی توفیق اور مصائب کے دور ہونے کی اور رزق کی زیادتی کی دعاء کرنا بے معنی ہوگا کیونکہ مذکورہ چیزیں عطا کرنا اللہ پر واجب ہیں ورنہ اللہ تعالیٰ کا تارک ہونا لازم آئے گا حالانکہ مذکورہ چیزوں کی انبیاء و اولیاء نے دعائیں مانگی ہیں اور یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ نیز احادیث میں مذکورہ چیزوں کی دعائیں موجود ہیں تو معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۵): اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ کی قدرت میں ایسی چیز ہو جو بندے کیلئے اصلح ہو مگر بندے کو نہ دی ہو ورنہ تارک واجب ہونا

لازم آئے گا جو کہ تمہارے ہاں باطل ہے تو جب اللہ کی قدرت میں اصلح للعبد باقی نہ رہیگا، تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا اصلح للعبد کا اللہ پر واجب ہونا باطل ہے۔

وَلَعَمْرِي إِنَّ مَفَاسِدَ هَذَا الْأَصْلِ أَغْنَىٰ وَجُوبَ الْأَصْلِحِ بَلْ أَكْثَرُ أَصُولِ الْمُعْتَزِلَةِ أَظْهَرُ مِنْ أَنْ يَخْفَىٰ وَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَىٰ وَذَلِكَ لِقُصُورِ نَظَرِهِمْ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَرُسُوخِ قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِي طَبَاعِهِمْ وَغَايَةِ تَشْبِيهِهِمْ فِي ذَلِكَ أَنْ تَرَكَ الْأَصْلِحَ يَكُونُ بُخْلًا وَسَفْهًا وَجَوَابُهُ أَنْ مَنَعَ مَا يَكُونُ حَقُّ الْمَالِغِ وَقَدْ ثَبَتَ بِالْأَوَّلَةِ الْقَطْعِيَّةِ كَرَمُهُ وَحُكْمَتُهُ وَعِلْمُهُ بِالْعَوَاقِبِ يَكُونُ مَحْضَ عَدْلٍ وَحُكْمَةٍ ثُمَّ لَيْتَ شِعْرِي مَا مَعْنَىٰ وَجُوبِ الشَّيْءِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَىٰ إِذْ لَيْسَ مَعْنَاهُ اسْتِحْقَاقُ تَارِكِهِ الدَّمَّ وَالْعُقَابَ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا لَزُومُ صَلُودِهِ عَنْهُ بِحَيْثُ لَا يَتِمَّ كُنُّ مِنَ التَّوَكُّلِ بِنَاءً عَلَى اسْتِغْلَازِهِ مَحَلًّا مِنْ سَفْوٍ أَوْ جَهْلٍ أَوْ عَيْبٍ أَوْ بُخْلِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ لِأَنَّهُ رَفُضٌ لِقَاعِلَةِ الْأَخْيَارِ وَمِثْلٌ إِلَى الْفَلَسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَارِ.

ترجمہ: اور میری زندگی کی قسم اس اصل کے مفاسد، میں مراد لیتا ہوں اصلح کے وجوب کو بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے (مفاسد) زیادہ ظاہر ہیں مخفی ہونے سے اور زیادہ ہیں شمار کرنے سے اور یہ ان (معتزلہ) کی نظروں کے کوتاہ ہونے کی وجہ سے ہے معارف الہیہ میں۔ اور غیب کو شاہد پر قیاس کرنے کے راسخ ہونے کی وجہ سے ان کی طبیعتوں میں۔ اور اس مسئلہ میں ان کا آخری استدلال یہ ہے کہ بہتر چیز کا چھوڑنا بخل ہو گا یا سفاہت (جہل)۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو روکنا جو روکنے والے کا حق ہے، حالانکہ دلائل قطعیہ سے ثابت ہے اس (اللہ تعالیٰ) کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور کاموں کے انجام سے واقف ہونا محض عدل اور حکمت ہے اور پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی شی کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے اس لئے کہ اس کا معنی تارک کا مستحق ذم و عقاب ہونا تو ہونے نہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے اور نہ ہی اس (اللہ تعالیٰ) سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہو سکتا ہے کہ وہ ترک پر قادر نہ ہو، بناء کرتے ہوئے اس کے مستلزم ہونے پر محال کو یعنی سفاہت یا جہالت یا عیب یا بخل یا اس کے مثل کو اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو چھوڑ دینا ہے اور مائل ہونا ہے اس فلسفہ کی طرف کہ جس کا عیب وار ہونا (کانا ہونا) ظاہر ہے۔

قوله ولعمري ان مفاسد هذا الاصل الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں۔ (۱) پہلا حصہ فی طباعہم تک ہے اس حصے میں شارح نے معتزلہ کے اصول کے مفاسد کی خریاں بیان کی ہیں۔ (۲) دوسرا حصہ وغایۃ تشبیہہم سے محض عدل و حکمت تک ہے اس حصے میں شارح نے اصلح للعبد کے وجوب پر معتزلہ کی دلیل اور اس کے جواب کا ذکر کیا ہے۔ (۳) تیسرا حصہ نطحت شعری سے آخر تک ہے اس حصے میں شارح نے وجوب کے دو معنی ذکر کر کے اللہ پر اس کے اطلاق کو ممنوع قرار دیا ہے۔

پہلا حصہ: ولعمری الخ لام اور میں کے فتح اور میں کے سکون کے ساتھ ہے بمعنی حیاۃ اور زندگی، یہ مبتدا ہے اس کی خبر محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے ”لعمری مقسم بہ“ کہ میری زندگی کی قسم۔

شارح فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے واجب ہونے کا صرف مسئلہ نہیں بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بے شمار ہیں معتزلہ سے غلطیاں اس وجہ سے ہوئی ہیں کہ ایک تو ان کو اللہ کی ذات و صفات کی معرفت حاصل نہیں ہے اور دوسرا یہ ہے کہ طبعیوں اور ذہنوں میں غیب یعنی ذات باری کو عالم شاہد پر قیاس کرنا راسخ ہو چکا ہے۔

دوسرا حصہ: اللہ پر اصلح للعبد کے وجوب پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اصلح للعبد دو حال سے خالی نہیں یا تو اللہ کے علم میں ہوگا کہ فلاں چیز بندے کیلئے نافع ہے یا علم نہ ہوگا، اول صورت میں بندے کو اصلح و نفع چیز نہ دینا بخل ہوگا۔ دوسری صورت میں جہل ہوگا اللہ ان دونوں سے یعنی بخل و جہل سے پاک ہیں۔ لہذا اصلح للعبد اللہ پر واجب ہے۔

جواب: شارح نے اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو پھر ایسی چیز کا عطاء نہ کرنا جو بندے کا نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے محض عدل اور حکمت پر مبنی ہی ہوگا۔

تیسرا حصہ: لیت شعری میں شعر فتح الثمین بمعنی علم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کاش کہ مجھے معلوم ہو جاتا کہ اللہ پر شی کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے یعنی یہ استفہام انکاری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اللہ پر کسی چیز کو واجب کرنے کے دو معنی ہی ہو سکتے ہیں۔ (۱) یا تو واجب کا یہ معنی ہے کہ اس کا تارک مستحق ذم اور عقاب ہو اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ معنی تو ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ مذمت اور عقاب سے پاک ہیں جس پر طرفین کا اتفاق ہے، نیز یہ معنی وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے جبکہ اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف بھی نہیں۔ (۲) یا وجوب کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اصلح اور نفع کا صدور اس طرح لازم ہے کہ اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ قادر ہی نہ رہیں۔ یہ معنی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو بلکہ فاعل موجب ہو یعنی فاعل بے اختیار ہو، اس صورت میں اختیار کے قاعدہ کا چھوڑنا لازم آئے گا اور یہ فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا غلط ہونا اور کانا ہونا ظاہر ہے جبکہ اہل حق کے ہاں اللہ فاعل مختار ہیں۔

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ وَكَبُعْضُ غُصَاةِ الْمُؤْمِنِينَ خَصَّ الْبَعْضُ لِأَنَّ مِنْهُمْ مَنْ لَا يُرِيدُ اللَّهُ تَعَالَى تَعْلِيْقَهُ فَلَا يُعَذَّبُ وَتَنْوِيْعُهُ أَهْلُ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ تَعَالَى وَيُرِيدُهُ وَهَذَا أَوَّلِي مِمَّا وَقَعَ فِي عَامَةِ الْكُتُبِ مِنَ الْأَقْصَارِ عَلَى إِبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُونَ تَنْوِيْعِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ النُّصُوصَ الْوَارِدَةَ فِيهِ أَكْثَرُ وَعَلَى أَنَّ عَامَّةَ أَهْلِ الْقُبُورِ كُفَّارٌ وَغُصَاةٌ فَالتَّعْلِيْقُ بِالذِّكْرِ أَجْدَرُ وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ وَهُمَا مَلَكَانِ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَيَسْأَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَبِّهِ وَعَنْ دِينِهِ وَعَنْ نَبِيِّهِ قَالَ السَّيِّدُ أَبُو شُجَاعٍ إِنَّ لِلْهَوْبَيْنِ

سَوَالاً وَكَذَا لِلْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَعْضِ۔

ترجمہ: اور قبر کا عذاب تمام کافروں کیلئے اور بعض گناہگار مومنین کیلئے (ثابت ہے) (مومنین میں سے) بعض کو خاص کر دیا گیا اس لئے کہ ان میں سے کچھ وہ لوگ ہیں کہ جن کو اللہ تعالیٰ عذاب دینے کا ارادہ نہیں کریں گے تو انہیں (قبر میں) عذاب نہ ہوگا اور اہل طاعت کو قبر میں نعمت دینا اس چیز کے ساتھ کہ جس کو اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور اس کا ارادہ رکھتے ہیں اور یہ (عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کا ذکر کرنا) اولیٰ ہے اس طریقے سے جو عام کتابوں میں واقع ہے یعنی عذاب قبر کے اثبات پر اکتفاء کرنا نہ کہ قبر کی نعمتوں کا، بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ نصوص جو اس (عذاب قبر) کے سلسلہ میں وارد ہیں زیادہ ہیں۔ اور اس پر بناء کرتے ہوئے کہ عام اہل قبور کفار اور عصاة ہیں۔ پس تعذیب کا ذکر کرنا زیادہ لائق ہے اور منکر نکیر کا سوال (ثابت ہے) اور وہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوں گے دونوں بندے سے اس کے رب کے متعلق اور اس کے دین کے متعلق اور اس کے نبی کے متعلق سوال کریں گے۔ کہا سید ابوالشجاع نے کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اسی طرح انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا بعض کے نزدیک۔

قولہ و عذاب القبر للکافرین الخ: اس عبارت میں تین مسائل کا ذکر ہے (۱) عذاب قبر (۲) نعیم قبر (۳) منکر و نکیر کا سوال کرنا، ان کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

تمہید: عالم آخرت کے دو حصے ہیں (۱) انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے اس حصے کو شریعت کی اصطلاح میں عالم برزخ کہا جاتا ہے (۲) قیامت کے آنے سے لیکر ابد الابد تک اس حصے کو شریعت کی اصطلاح میں عالم حشر کہا جاتا ہے۔ نیز قبر اس گڑھے کا نام نہیں ہے کہ جس میں مردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اس سے مراد عالم برزخ ہے جو انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے۔ نیز پوری جزاء اور سزا و حساب کتاب تو قیامت کے آنے سے شروع ہوگا مگر کچھ حصہ جزاء اور سزا کا یہیں عالم برزخ سے شروع ہو جاتا ہے۔

مسئلہ اولیٰ: عذاب القبر مبتدا ہے آگے اس کی خبر ثابت آرہی ہے، عذاب قبر سے مراد وہ عذاب ہے جو انسان کے مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے سے پہلے ہوگا، چاہے میت کو قبر میں دفن کیا گیا ہو یا جلایا گیا ہو یا زندہ کھالیا گیا ہو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو، ماتن نے فرمایا ہے کہ عذاب قبر کفار کیلئے اور بعض گناہگار مومنین کیلئے ثابت ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے بعض مومنین کی تخصیص فرمائی ہے اس لیے کہ بعض مومنین ایسے بھی ہوں گے کہ گناہگار ہونے کے باوجود ان کو عذاب قبر نہ ہوگا، مثلاً شہداء وغیرہ ہیں اور حدیث میں ہے کہ جو شخص اپنی بیماری میں ”قل هو اللہ احد“ پڑھا کرے گا اور اس بیماری میں مر گیا تو وہ قبر کے عذاب سے محفوظ ہوگا قیامت کے دن فرشتے اس کو اپنے ہاتھ سے اٹھا کر پل صراط پار کر کے جنت کے دروازے تک پہنچا دیں گے تو بعض گناہگار مومنین کو عذاب دینا اللہ کو منظور نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: نعیم قبر۔

جو لوگ اہل اطاعت ہوں گے ان کو اللہ تعالیٰ جو راحۃیں دینا چاہیں گے وہ ملیں گی، ”و ہذا اولیٰ معالٰخ“ سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے بہت اچھا کیا کہ عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کا ذکر کیا ہے اس لیے کہ شریعت کا مزاج ترغیب و ترہیب دونوں کو ساتھ ساتھ لیکر چلنا ہے ورنہ اگر عذاب قبر پر اکتفاء کیا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ شاید اہل اطاعت کو عالم برزخ میں نعیم نہ ملیں۔ نیز شارحؒ فرماتے ہیں کہ علم کلام کی عام کتابوں میں فقط عذاب قبر کا ذکر نہیں ہے، ان لوگوں نے دو جہیں بیان کی ہیں (۱) وعید کے سلسلے میں وارد ہونے والی نصوص بکثرت ہیں کیونکہ دعوت اور زجر میں وعید بنسبت وعدہ کے زیادہ موثر ہے (۲) زیادہ تر اہل کفار اور عصاة ہیں اس لیے عذاب کا ذکر کرنا مناسب ہے۔

تیسرا مسئلہ: منکر و نکیر کا سوال کرنا۔

منکر باب افعال سے اس مفعول کا میضہ ہے اور نکیر فاعل کے وزن پر ہے اور مفعول کے معنی میں ہے دونوں کے معنی اجنبی اور غیر معروف کے ہیں ان کو منکر و نکیر اس لیے کہتے ہیں کہ وہ پیدائش اور بناوٹ میں کسی انسان اور جانوروں کے مشابہ نہ ہونے کی وجہ سے پہچانے نہ جاسکیں گے، علماء شافعیہ میں سے ابن یونس کہتے ہیں کہ کفار اور فساق کیلئے منکر و نکیر دو فرشتے ہیں اور مومنین کیلئے مبشر اور بشیر دو فرشتے ہیں، بہر حال یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر سوال کرتے ہیں کہ ”مَنْ رَبُّكَ“ ”مَا دِیْنُكَ“ ”مَنْ نَبِیُّكَ“ علماء حنفیہ میں سے سید ابوالشجاع نے کہا ہے کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا، علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو ان کو عقل کامل دی جائے گی اور جواب دینے کا ان کو الہام کر دیا جائے گا، بہر حال صحیح یہ ہے کہ نہ بچوں سے سوال ہوگا اور نہ ہی انبیاء علیہم السلام سے سوال ہوگا کیونکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ امت کے بعض صلحاء سے سوال نہ ہوگا، تو ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال نہ ہوگا جن روایات میں آیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے سوال ہوگا تو ممکن ہے کہ ان کی امت کے بارے میں سوال ہو، یہ تو ایک قسم کا اعزاز ہے۔

ثَابِتٌ كُلٌّ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ بِالذَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ لِأَنَّهَا أُمُورٌ مُمَكِّنَةٌ أَخْبَرَهَا الصَّادِقُ عَلَى مَا نَطَقَتْ بِهِ النَّصُوصُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُلُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَعْرِقُوا فَاذْخُلُوا نَارًا قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا عَنِ الْبُؤْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ نَزَلَتْ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ إِذَا قِيلَ لَهُ مَنْ رَبُّكَ وَمَا دِیْنُكَ وَمَنْ نَبِیُّكَ فَيَقُولُ رَبِّيَ اللَّهُ وَدِیْنِیَ الْإِسْلَامُ وَنَبِیِّیَ مُحَمَّدٌ ﷺ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَقْبَرَ الْمَيِّتُ أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَرْقَاَنِ يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَلِلْآخَرِ النُّكَيْرُ إِلَى الْآخِرِ الْحَدِيثُ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ۔

ترجمہ: ثابت ہیں (مذکورہ) تمام امور دلائل نقلیہ سے اس لیے کہ یہ سب امور ممکنہ ہیں کہ جن کے بارے میں خبر صادق نے خبر دی ہے کہ جن پر نصوص ناطق ہیں، فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ ”وہ آگ ہے کہ جس میں وہ (آل فرعون) صبح و شام پیش کیے جاتے ہیں اور جس دن قیامت قائم ہوگی فرشتوں کو اللہ حکم دیں گے کہ داخل کرو آل فرعون کو سخت عذاب میں“ اور باری تعالیٰ نے فرمایا ”کفار قوم نوح اپنے گناہوں کی وجہ سے غرق کیے گئے پھر آگ میں داخل کیے گئے“ فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ ”بجو تم پیشاب سے اس لیے کہ عموماً قبر کا عذاب اسی کی وجہ سے ہوتا ہے“ اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ ”اہل ایمان کو اللہ تعالیٰ قول ثابت کی وجہ سے ثابت رکھتے ہیں“ (یہ آیت) عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے کہ جس وقت اس (مردے) کو کہا جائے گا تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے تو وہ کہے گا کہ میرا رب اللہ اور میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی محمد ہیں اور فرمایا نبی نے کہ جب میت قبر میں دفن کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو دونوں کالے ہیں نیلی آنکھوں والے ہیں ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے اور فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ قبر جنت کے باغچوں میں سے ایک باغچہ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

قولہ ثابت کل من هذه الامور الخ۔ ”ثابت“ تینوں کی اکٹھی خبر ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تینوں امور دلائل نقلیہ سے ثابت ہیں یعنی قرآن اور احادیث مبارکہ سے ثابت ہیں۔ شارحؒ دلیل عقلی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ امور، امور ممکنہ ہیں خبر صادق ان کے بارے میں خبر دے رہا ہے لہذا اس پر ایمان لانا ضروری ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر امر ممکن کہ جس کی خبر، خبر صادق دے تو اس پر بغیر تاویل کے ایمان لانا ضروری اور واجب ہے اور اگر احوال کے متعلق نقض وارد ہو تو پھر اس میں تاویل ضروری ہے اور اس کو ظاہر سے پھیرنا لازم ہے جیسا کہ ”الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ“ وغیرہ۔

شارحؒ آگے حالات قبر پر تین آیات اور تین احادیث مبارکہ پیش کر رہے ہیں:

آیت نمبر (۱): النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُلُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ۔
یہ آیت آل فرعون کے بارے میں اتری ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ و یوم تقوم الساعة کا عطف غُلُوًّا وَعَشِيًّا پر ہے، عطف معطوف و معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا تقاضا کرتا ہے تو آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوگا کہ قیامت سے قبل یعنی عالم برزخ میں صبح و شام آل فرعون پر پیش کی جاتی ہے اور قیامت کے دن فرشتوں کو کہا جائے گا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو، تو یہ عالم برزخ کا حال ہوا۔

آیت نمبر (۲): اَعْرِضُوْا فَاَدْخِلُوْا نَارًا (سورہ نوح پارہ ۲۹ رکوع ۱۰) وجہ استدلال یہ ہے کہ ”فادخلوا“ میں جوقاء ہے یہ تعقیب بلا مہلت کیلئے آتا ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معطوف کا وجود معطوف علیہ کے معاً (فورا) بعد

ہے، آیت کا معنی یہ ہوگا کہ قوم نوح پانی میں غرق کیے جانے کے فوراً بعد آگ میں داخل کر دی گئی ہے ظاہر ہے کہ ابھی وہ عالم برزخ میں ہے۔ لہذا عالم برزخ میں عذاب کا ہونا ثابت ہے۔

حدیث نمبر (۱۶): ”استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه“ اس حدیث کا شان وروڈ یہ ہے کہ آپ علیہ السلام ایک صحابی کے دفن سے فارغ ہی ہوئے تھے کہ وہ صحابی قبر کے عذاب میں مبتلا کیے گئے، آپ علیہ السلام نے ان کی بیوی سے اس کے اعمال کے بارے میں پوچھا تو ان کی بیوی نے بتایا کہ بکریاں چراتے تھے مگر ان کے پیشاب سے نہیں بچتے تھے تو اس موقع پر آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ پیشاب سے بچو کیونکہ عموماً قبر کا عذاب پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے ہوتا ہے، تو اس حدیث میں عذاب قبر کی صراحت ہے۔

آیت نمبر (۳): ”يُكَبِّرُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ“ کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو مضبوط بات سے مضبوط کرتا ہے۔ دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں یعنی مومنین دنیا کی زندگی سے لے کر آخرت یعنی محشر تک کلمہ طیبہ کی بدولت ثابت قدم رہیں گے۔ دنیا میں کیسی ہی آفات ہوں اور کڑا امتحان ہو اور قبر میں منکر و نکیر کے سوال کا جواب ہو، آخرت کا ہولناک منظر ہو ہر موقع پر یہ کلمہ تو حید استقامت کا ذریعہ بنے گا۔ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ یہ آیت عذاب قبر یعنی احوال قبر کے بارے میں نازل ہوئی ہے خاص ذکر کر کے عام مراد لیا گیا ہے۔ بہر حال مومن سے کہا جائے گا کہ ”مَنْ رَبَّنَا“ تیرا رب کون ہے، ”وَمَا دِينُكَ“ تیرا دین کیا ہے، ”وَمَنْ نَبِيِّكَ“ تیرا نبی کون ہے تو مومن جواب دے گا کہ میرا رب اللہ ہے اور میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

حدیث نمبر (۲): ”وقال عليه السلام اذا اقْبَرَ المَيِّت اناہ ملكان“ یہ حدیث کا کچھ حصہ ہے پوری حدیث ترمذی، مشکوٰۃ صفحہ ۲۵ میں موجود ہے، مطلب حدیث کا یہ ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے تو دو فرشتے اس کے پاس آتے ہیں جو کالے ہوتے ہیں ان کی آنکھیں نیلی ہوتی ہیں یہ حلیہ زیادہ ہولناکی کا باعث ہے ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔

حدیث نمبر (۳): آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ ”القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران“ (رواہ الترمذی عن ابی سعید) کہ قبر یا تو جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے یہ حدیث ظاہر پر محمول ہے، محققین کے ہاں، اس لیے کہ بعض دفعہ صلحاء کی قبروں پر ریحان اور یاسمین (خوشبوؤں) کا مشاہدہ ہوا ہے اور غیر صلحاء کی قبروں میں آگ کا مشاہدہ ہوا ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ الْأَحَادِيثُ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَفِي كَثِيرٍ مِنْ أَحْوَالِ الْآخِرَةِ مُتَوَاتِرَةٌ الْمَعْنَى وَإِنْ لَمْ يَبْلُغْ أَحَادُهَا حَدَّ التَّوَاتُرِ

ترجمہ: اور حاصل کلام، احادیث اس مضمون کے بارے میں اور اکثر آخرت کے احوال کے بارے میں متواتر المعنی ہیں اگر چنانچہ کے افراد حد تو اترا تو نہیں پہنچے۔

قولہ و بالجملة الاحادیث الخ شارح فرماتے ہیں کہ احوال قبر اور اکثر احوال آخرت کا ثبوت جیسا کہ بحث، حساب، پل صراط، شفاعت وغیرہ اگرچہ تو اترا لفظی سے نہیں تاہم تو اترا معنوی سے ضرور ثابت ہے۔

تو اترا لفظی وہ ہوتا ہے کہ بعینہ الفاظ منقول ہوں جیسا کہ قرآن منقول بلفظ ہے اور رواۃ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ تو اترا معنوی وہ ہے کہ الفاظ مختلف ہوں اور ہر لفظ بغیر تو اترا کے آحاد کے طریقے سے مروی ہو لیکن تمام مختلف الفاظ جو کہ مروی ہیں ان کا معنی مشترک یعنی ایک ہی ہو، تو اترا معنوی بھی تو اترا لفظی کی طرح حجت ہے، یہاں قبر کے الفاظ جو مختلف راویوں سے خبر آحاد کے طریقہ پر مروی ہیں، مختلف ہیں مگر سب مختلف الفاظ کا معنی ایک ہی ہے۔ اور عذاب قبر اور مکر و نکیر کے سوال و جواب کے بارے میں احادیث، صحابہ کی ایک بڑی جماعت سے مروی ہیں ان میں سے عمر بن الخطابؓ، عثمان بن عفانؓ، انس بن مالکؓ، براء بن عازبؓ، تمیم داریؓ، ثوبانؓ، جابر بن عبد اللہؓ، حذیفہؓ، عبادہ بن الصامتؓ، عبد الرحمن رواحہؓ عبد اللہ ابن عباسؓ، عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ، عمرو بن العاصؓ، معاذ بن جبلؓ، ابوامامہؓ، ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہؓ، اور حضرت عائشہؓ ہیں پھر ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد بے شمار ہے۔

وَاَنْكَرَ عَذَابَ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرُّوَافِضِ لِأَنَّ الْمَيِّتَ جَمَادًا لَا حَيَوَةَ لَهُ، وَلَا إِدْرَاكَ فَتَعْلِيَّتِهِ، مَحَالٌ وَالْجَوَابُ أَنَّ يَجُوزُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى فِي جَمِيعِ الْأَجْزَاءِ أَوْفَى بَعْضَهَا نَوْعًا مِنَ الْحَيَوَةِ فَكُنَّا يُدْرِكُ أَلَمَ الْعَذَابِ أَوْ لَذَّةَ التَّسْوِيمِ وَهَذَا لَا يَسْتَلْزِمُ إِعَادَةَ الرُّوحِ إِلَى بَنِيهِ وَلَا أَنْ يَخْرُكَ وَيَضْطَرِبَ أَوْ يُرَى أَثَرُ الْعَذَابِ عَلَيْهِ حَتَّى أَنْ الْغَرِيقَ فِي الْمَاءِ وَالْمَأْكُولَ فِي بَطْنِ الْحَيَوَانَاتِ وَالْمَصْلُوبَ فِي الْهَوَاءِ يُعَذَّبُ وَإِنْ لَمْ نَطْلُعْ عَلَيْهِ۔

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اس لیے کہ میت بے جان ہے اس میں کوئی زندگی نہیں اور نہ ادراک ہے پس اس کو عذاب دینا محال ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا اس کے بعض اجزاء میں ایک قسم کی حیات کی اتنی مقدار پیدا کر دے (جس کی وجہ سے وہ میت) عذاب کے درد کا یا نعمتوں کی لذت کا ادراک کرے اور یہ اس کے بدن کی طرف روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں اور نہ اس کو مستلزم ہے کہ وہ حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس پر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک کہ جو پانی میں ڈوب گیا اور جس کو کھالیا گیا ہو جو حیوانات کے پیٹوں میں ہو اور جس کو فضاء میں سولی دی گئی ہو (اس کو) عذاب دیا جائے گا اگرچہ ہم اس پر مطلع نہ ہو سکیں۔

قولہ وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة الخ، معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر اور نعم قبر کا انکار کیا ہے اس سلسلے

میں شارح نے معتزلہ اور وافض کی دلیل اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ نیز ”و لا ان يتحرك و يضطرب الخ“ سے معتزلہ کے شبہ کا جواب دیا ہے۔

دلیل: میت بے جان اور بے حس ہے اس میں نہ حیات ہے، نہ شعور، نہ علم، نہ ادراک، کیونکہ علم و ادراک ذی حیات کا خاصہ ہے، میت میں جب حیات، علم، ادراک وغیرہ نہیں تو پھر تکلیف و آلم و راحت و لذت کا ادراک کیسے کر سکے گا تو تعذیب و تعمیم محال ہے اور جو آیات اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں وہ مؤول ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ میت کے تمام اجزاء میں یا اس کے بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا کر دیں کہ جس سے وہ میت، عذاب کا درد یا نعمتوں کی لذت کا ادراک کر سکے اور اس کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی روح کو اس کے جسم میں لوٹا دیں کیونکہ اعادہ روح حیات کا ملہ کیلئے ضروری ہے نہ کہ خاص قسم کی حیات کیلئے، ورنہ حشر سے قبل ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے گا، بہر حال اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا جسم کے ساتھ جسم سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے تعلق قائم رکھے کہ جس سے ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں حاصل ہو جائے کہ وہ میت تکلیف یا راحت وغیرہ کا ادراک کر سکے، یہ خاص قسم کی حیات حاصل ہو سکتی ہے جیسا کہ شہداء کے بارے میں فرمان باری تعالیٰ ہے ”بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ“ یہاں خاص قسم کی حیات مراد ہے۔

شبہ: منکرین عذاب وغیرہ (معتزلہ اور وافض وغیرہ) کی طرف سے یہ شبہ ہے کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور مر گیا، مرنے کے بعد پانی میں رہا تو اب اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ پانی آگ کو بجھا دیتا ہے اسی طرح جس کو کسی جانور نے کھالیا ہو اس پر بھی آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ کا عذاب دینے کی صورت میں جانور کا پیٹ جل جاتا ہے، اسی طرح جس شخص کو سولی پر لٹکایا گیا اگر اس کو عذاب ہوتا تو پھر یہ جسم لٹکا ہوا حرکت کرتا اور تڑپتا اور اس پر عذاب کا اثر دکھائی دیتا حالانکہ مذکورہ باتوں میں سے ہم کچھ بھی دیکھ نہیں پاتے۔

جواب: ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا اس چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے جیسے آسیب زدہ آدمی جن کو دیکھتا ہے، ہم نہیں دیکھ پاتے، جبرائیل علیہ السلام نبی علیہ السلام کے پاس آتے تھے اور کلام کرتے تھے مگر حاضرین صحابہ کو دکھائی نہیں دیتے تھے، صاحب سکتہ زندہ ہوتا ہے مگر ہم اس کی حیات کا ادراک نہیں کر سکتے، تو یہاں بھی ایک خاص قسم کی حیات کے متحقق ہونے کی وجہ سے ضروری نہیں ہے کہ وہ حرکت بھی کرے اور تڑپے بھی سہی اور اس کے اوپر عذاب کا اثر بھی دکھائی دے، لہذا جس کو کسی درندے نے کھالیا ہو وہ اس کے پیٹ میں ہو یا دریا میں غرق ہو چکا ہو یا سولی پر لٹکایا گیا ہو تو اس کو وہیں عذاب ہوگا۔ اس لیے کہ یہ عذاب برزخی ہے اگرچہ ہم اس کا مشاہدہ نہ کر سکیں کیونکہ اس کے ادراک کیلئے عقل اور اس عالم شاہد کے حواس نا کافی ہیں۔

وَمَنْ تَأْمَلْ فِي عَجَائِبِ مُلْكِهِ وَمَكْنُونِهِ وَغَرَائِبِ قُلُوبِهِ وَجَبَرُوتِهِ لَمْ يَسْتَعِذْ أَمْثَالَ ذَلِكَ فَضْلاً عَنِ الْأَسْتِحَالَةِ

ترجمہ: اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور اس کی سلطنت اور اس کی انوکھی قدرت اور اس کی عظمت کے عجائبات میں تو وہ ان مثالوں کو بعید نہیں سمجھے گا چہ جائیکہ محال جانے۔

قوله و من تامل فی عجائب الخ: مُلک وہ عالم ہے جو محسوس اور مشاہد ہے اور ملکوت وہ ملک عظیم ہے اس میں واؤ اور تا مبالغہ کیلئے ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ ملک عالم سفلی کا نام ہے۔ اور ملکوت عالم علوی کا نام ہے۔ اور بعض نے کہا کہ مُلک محسوسات میں سے ہے جیسے انسان، حیوانات وغیرہ اور ملکوت، ماغاب عن الحس کا نام ہے جیسا کہ ملائکہ، ارواح، جنات وغیرہ۔ اور جبروت جبر سے ہے بمعنی عظمت، شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی قدرت و عظمت میں غور کرے گا تو وہ ان مذکورہ باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا، محال سمجھنا تو دور کی بات ہے

وَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ أَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ أُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ أَفْرَكَهَا بِالذِّكْرِ ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ حَقِيقَةِ الْحَشْرِ وَتَفَاصِيلِ مَا يَتَعَلَّقُ بِأُمُورِ الْآخِرَةِ وَذَلِيلُ الْكُلِّ أَنَّهَا أُمُورٌ مُّمَكِّنَةٌ أَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ وَنَطَقَ بِهَا الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَتَكُونُ ثَابِتَةً وَصَرَّحَ بِحَقِيقَةِ كُلِّ مِنْهَا تَحْقِيقًا وَكَامِلًا وَاعْتِنَاءً بِشَلَالِهِ فَقَالَ

ترجمہ: (اے مخاطب) تو جان لے کہ جب قبر کے احوال ان احوال میں سے ہیں کہ جو درمیان میں ہیں دنیا اور آخرت کے امور کے (ماتنؒ نے) ان کو الگ بیان کیا پھر (ماتنؒ) مشغول ہو گئے حشر کے حق ہونے کے بیان کرنے میں اور ان تفصیل کے بیان کرنے میں جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور سب کی دلیل یہ ہے کہ وہ امور ممکنہ ہیں کہ جن کے بارے میں خبر صادق نے خبر دی ہے اور کتاب اور سنت اس کے بارے میں ناطق ہیں۔ تو یہ (تمام امور) ثابت ہوں گے اور (ماتنؒ نے) صراحت فرمائی ہے ان (احوال آخرت) میں سے ہر ایک کے حق ہو سکی تحقیق اور تاکید کی غرض سے اور اہمیت شان کی وجہ سے۔ پس کہا۔

قوله و اعلم انه لما كان احوال القبر الخ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ احوال قبر (جو احوال برزخ ہیں) امور دنیا اور امور آخرت کے درمیان کا حصہ ہیں، اس لیے ماتنؒ نے ان کو علیحدہ ذکر کیا ہے اس کے بعد حشر کے حق ہونے میں اور ان چیزوں کی تفصیلات بیان کرنے میں مشغول ہو گئے جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً بعث، وزن، کتاب، سوال، حوض، پل صراط، جنت، جہنم۔ اور ان سب کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ امور، امور ممکنہ ہیں اور ممکن کی جب خبر صادق نے خبر دی تو پھر اس پر ایمان لانا ضروری ہو جاتا ہے، نیز کتاب و سنت سے ان کے احوال معلوم ہیں لہذا ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ آخر میں شارحؒ فرما رہے ہیں کہ ماتنؒ نے آخرت کے احوال بیان کرتے ہوئے وہ طریقہ نہیں اپنایا جو احوال قبر بیان کرتے ہوئے اپنایا ہے یعنی سب کی خبر ”ثابت“ بعد میں بیان کی ہے یہاں (احوال آخرت میں) ہر ایک کے ساتھ ساتھ خبر بھی بیان کی ہے مثلاً یوں کہا ”الْبَعْثُ حَقٌّ وَالْوَزْنُ حَقٌّ“ وغیرہ یہ طریقہ اس لیے اپنایا ہے تاکہ ہر حکم محقق و موکد ہو جائے۔

وَالْبَعْثُ وَهُوَ أَنَّ يَبْعَثَ اللَّهُ تَعَالَى الْمَوْتَى مِنَ الْقُبُورِ بَأَن يَجْمَعَ أَجْزَاءَهُمُ الْأَصْلِيَّةَ وَيُعِيدَ الْأَرْوَاحَ

إِلَيْهَا حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ وَقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النَّصُوصِ الْقَاطِعَةِ النَّاطِقَةِ بِحُشْرِ الْأَجْسَادِ -

ترجمہ: اور بعث (مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جانا) اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبروں سے اٹھائیں گے۔ بایں طور کہ ان کے اجزاء اصلہ کو جمع کریں گے اور روحوں کو ان کی طرف لوٹائیں گے (یہ بعث) حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ“ کی وجہ سے اور باری تعالیٰ کے فرمان ”قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ“ کی وجہ سے اس کے علاوہ وہ نصوص قطعی ہیں جو جسموں کے جمع کیے جانے کے سلسلے میں ناطق ہیں۔

قولہ و البعث و هو ان يبعث الله تعالى الخ۔ ماتن نے یہاں سے بعث اور ان کے بعد احوال آخرت کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ بعث حق ہے، شارح نے بعث کی تعریف کی ہے کہ بعث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے مردوں کو قبروں سے دوبارہ زندہ کریں گے بایں معنی کہ ان کے اجزاء اصلہ کو جمع کر کے اس میں روح کو (جو اس جسم کے ساتھ وابستہ تھی) لوٹائیں گے۔ اس پر شارح نے دو دلیلیں بیان کی ہیں (۱) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ کہ پھر تم قیامت کے دن اپنی قبروں سے اٹھائے جاؤ گے۔

(۲) قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعُظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ۔ ابی بن خلف نے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیوں کو لے کر مسلتے ہوئے کہا تھا ”مَنْ يُحْيِي الْعُظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ“ کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا تو جواب میں یہ آیت نازل ہوئی ”قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ“ اے نبی ان کو بتلا دیجئے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو وہ اللہ زندہ کریگا کہ جس نے انہیں پہلی بار پیدا کیا ہے، اس قسم کی بے شمار آیات ہیں کہ جو صریح لفظوں میں مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے کی خبر دے رہی ہیں۔

وَالْكَوْهُ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءٌ عَلَى امْتِنَاعِ إِعَادَةِ الْمَعْدُومِ بَعْيِهِ وَهُوَ مَعَ اللَّهِ لَا دَلِيلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهِ غَيْرُ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُودِ لِأَنَّ مُرَادَنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَجْمَعُ الْأَجْزَاءَ الْأَصْلِيَّةَ لِلْإِنْسَانِ وَيُعِيدُ رُوحَهُ إِلَيْهِ سَوَاءً سَمِيَ ذَلِكَ إِعَادَةَ الْمَعْدُومِ بَعْيِهِ أَوْ لَمْ يُسَمَّ وَبِهَذَا يَسْقُطُ مَا قَالُوا أَنَّهُ لَوْ أَكَلَ إِنْسَانٌ إِنْسَانًا بِحَيْثُ صَارَ جُزْءٌ مِنْهُ فَتِلْكَ الْأَجْزَاءُ إِمَّا أَنْ تُعَادَ فِيهَا وَهُوَ مَعَ أَوْ فِي أَحَدِهِمَا فَلَا يَكُونُ الْآخَرُ مُعَادًا بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُعَادَ إِنَّمَا هُوَ الْأَجْزَاءُ الْأَصْلِيَّةُ الْبَاقِيَةُ مِنْ أَوَّلِ الْعُمُرِ إِلَى آخِرِهِ وَالْأَجْزَاءُ الْمَأْكُولَةُ فَضْلَةً فِي الْأَكْلِ لَا أَصْلِيَّةً۔

ترجمہ: اور فلاسفہ نے اس (بعث) کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے بعینہ معدوم کے اعادہ کے محال ہونے پر اور یہ باوجود اس بات کے کہ ان کے پاس اس پر کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے جو (ہمارے) مقصود کو مضرت نہیں اس لیے کہ ہماری مراد یہ

ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزائے اصلیہ کو جمع کریں گے اور اس کی طرف اس کی روح کو لوٹا دیں گے، چاہے اس کا نام بیچنہ معدوم کا اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔ اور اس سے (اجزاء اصلیہ کے اعادہ کے قائل ہونے سے) وہ اعتراض دور ہو جائے گا جو انہوں (فلاسفہ) نے کیا ہے کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے اس طرح کہ وہ (انسان ماکول) اس (انسان آکل) کا جزو بن جائے پس وہ اجزاء یا تو ان دونوں (انسان آکل، انسان ماکول) میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ان دونوں میں سے ایک میں، تو (دوسری صورت میں) دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ اعادہ نہ ہوگا اور یہ اس لیے کہ معاد (لوٹائے جانے والے) صرف اجزائے اصلیہ ہوں گے جو ابتداء عمر سے لے کر آخری عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکولہ آکل میں مُصلحہ اور زائدہ ہیں اصلی نہیں ہیں۔

قولہ و انکر الفلاسفہ بناءً الخ: اس عبارت میں شارحؒ نے بحث اور معاد جسمانی کے متعلق فلاسفہ کا قول اور ان کی دلیل اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ نیز فلاسفہ کی جانب سے ایک شبہ (ما قالوا انه لو اكل الانسان من جميع اجزائه تک) اور اس کا جواب بھی ذکر کیا ہے (وذلك سے آخر تک)۔

فلاسفہ: فلاسفہ نے بحث اور معاد جسمانی کا انکار کیا ہے۔

دلیل: اس لیے کہ معاد جسمانی میں معدوم چیز کا بحیث معادہ لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔

جواب: فلاسفہ کا یہ کہنا کہ معدوم کا اعادہ محال ہے محض ایک دعویٰ ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلیل اس کے امکان پر ہے اس لیے کہ معدوم کو پہلی بار موجود کرنا صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واقع بھی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ”وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ“ یعنی موجود کے معدوم ہو جانے کے بعد دوبارہ اس کو موجود کرنا خاص طور پر اس وقت جب وہ بالکل معدوم نہ ہو۔ بلکہ اس کے اجزاء اصلیہ باقی ہوں بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگا اور ہماری مراد جسمانی معاد سے یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو پیدائش سے لے کر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں جمع کریں گے پھر اس کی طرف دوبارہ روح لوٹائیں گے اب چاہے تم اس کا نام اعادہ معدوم رکھو یا کچھ اور کہو، ہم نے جو معاد جسمانی کا معنی بیان کیا ہے اس سے آنے والا اعتراض بھی ختم ہو جاتا ہے۔

اعتراض: فلاسفہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھالے تو انسان ماکول انسان آکل کا جزو بدن بن جاتا ہے تو اب اجزاء ماکولہ دو حال سے خالی نہیں یا اجزاء ماکولہ کا اعادہ آکل اور ماکول دونوں میں ہو گیا ان دونوں میں سے ایک کے اندر ہوگا، پہلی صورت محال ہے اس لیے کہ اس وقت فی واحد کا آن واحد کے اندر دخیل میں ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے دوسری صورت میں دوسرے انسان کا اعادہ مجموعہ اجزاء نہ ہوگا۔

جواب: یہ ہے کہ ہر شخص کا معاد اس کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرنے کی صورت میں ہوگا جو ابتداء عمر یعنی پیدائش سے لے کر

آخر عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکولہ انسان آکل کے اندر اجزاء اصلیہ نہیں بلکہ یہ اجزاء زائدہ ہیں کیونکہ اجزاء ماکولہ انسان آکل کی پیدائش سے نہیں تھے بلکہ پیدائش کے بعد انسان ماکول کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انسان کے اجزاء اصلیہ وہ ذرات ہوں کہ ان ذرات کی شکل میں اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو جمع کر کے ”عہد الست“ لیا ہو۔ تو اللہ تعالیٰ ان اجزاء اصلیہ یعنی ذرات کو انسان آکل کا جزو بننے سے محفوظ رکھیں اور ان اجزاء کا اعادہ انسان ماکول کے اندر ہی ہو تو اس صورت میں ہر ایک یعنی انسان آکل اور انسان ماکول کا اعادہ یکجہاں ہوگا۔

فَإِنْ قِيلَ هَذَا قَوْلٌ بِالتَّنَاسُخِ لِأَنَّ الْبُكْنَ الثَّانِي لَيْسَ هُوَ الْأَوَّلُ لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ وَإِنَّ الْجَهَنَّمِيَّ صِرْسُهُ، مِثْلُ أُحْدٍ وَمِنْ هُنَا قَالَ مَنْ قَالَ مَا مِنْ مَذْهَبٍ إِلَّا وَلِلَّتَّنَاسُخِ فِيهِ قَدَمٌ رَاسِخٌ قُلْنَا إِنَّمَا يَكُونُ التَّنَاسُخُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْبُكْنُ الثَّانِي مَخْلُوقًا مِنَ الْأَجْزَاءِ الْأَصْلِيَّةِ لِلْبُكْنِ الْأَوَّلِ وَإِنْ سُمِّيَ مِثْلُ ذَلِكَ تَنَاسُخًا كَانَ نِزَاعًا فِي مُجَرَّدِ الْأُسْمِ وَلَا دَلِيلَ عَلَى اسْتِحَالَةِ إِعَادَةِ الرُّوحِ إِلَى مِثْلِ هَذَا الْبُكْنِ بَلِ الْإِدْلَةُ قَائِمَةٌ عَلَى حَقِيقَتِهِ سَوَاءً سُمِّيَ تَنَاسُخًا أَمْ لَا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے یہ تو تناخ کا قائل ہونا ہے اس لیے کہ بدن ثانی (بعینہ) پہلا بدن نہیں، اس لیے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور مرد ہوں گے اور (یہ بھی آیا ہے) کہ جہنمی کی داڑھ اُحد پہاڑ کے مثل ہوگی اور اسی وجہ سے کہنے والے نے کہا ہے کہ کوئی مذہب ایسا نہیں مگر اس میں تناخ کا راسخ قدم ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ تناخ اس وقت لازم آتا اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ پیدا کیا جاتا۔ اور اگر اس کی مثل کا نام تناخ رکھا جائے تو یہ محض نام میں جھگڑا ہوگا اور اس بدن کے مثل کی طرف اعادہ روح کے محال ہونے پر (ان فلاسفہ کے پاس) کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اس کے حق ہونے پر قائم ہیں چاہے (اس کا) نام تناخ رکھا جائے یا نہیں۔

قولہ فان قيل هذا قول بالتناسخ الخ: اس عبارت میں ایک اعتراض (جو فلاسفہ کی طرف سے اہل حق پر کیا گیا ہے) اور اس کے جواب کا ذکر ہے مگر اس سے قبل دو باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

تمہید: (۱) تناخ جس کو آواگون بھی کہتے ہیں دراصل روح بار بار اسی عالم جس میں مختلف جنم لیتی رہتی ہے۔ اسی مختلف جنم میں آتانی روح کی جزاء اور سزا ہے۔ بعنوان دیگر روح اپنی سابقہ زندگی کے اچھے اور بُرے اعمال کی جزاء و سزا پانے کیلئے بار بار اسی عالم جس میں جیون اور جنم بدلتی رہتی ہے یہ ہندوؤں کا مذہب ہے یہی تناخ ہے جو عقیدہ معاد جسمانی کے انکار کو مستلزم ہے جو سراسر کفر ہے اور اسلام کے خلاف ہے اور تناخ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں دنیا جو دارالعمل ہے اس کا دارالجزاء ہونا لازم آئے گا کہ ہندوؤں کے مذہب کے مطابق جزاء و سزا پانے کیلئے روح پھر اس دنیا میں آتی ہے جو کہ دارالعمل ہے۔

(۲) حدیث میں اہل جنت کے بارے میں ”جُرُودٌ مُرُودٌ“ کے الفاظ آئے ہیں۔ جُرُودٌ اَجُرُودٌ کی جمع ہے اَجُرُودٌ ہے کہ مواقعِ زینت کے علاوہ کہیں بھی بال نہ ہوں۔ مُرُودٌ: اَجُرُودٌ کی جمع ہے اَمُرُودٌ ہے کہ جس کی داڑھی نہ ہو، تو اہل جنت ایسی حالت میں ہوں گے کہ مواقعِ زینت کے علاوہ ان کے بدن پر کہیں بھی بال نہ ہوں گے اور نہ ہی ان کی داڑھی ہوگی۔ اُخْد مدینہ میں ایک پہاڑ ہے جو دوسرے پہاڑوں سے الگ ہونے کی وجہ سے اس کو اُخْد کہا جاتا ہے۔

اعتراض: فلاسفہ نے کہا ہے کہ معاد جسمانی کا قائل ہونا درحقیقت تناخ کا قائل ہونا ہے اس لیے کہ دنیا میں روح کا تعلق جس بدن کے ساتھ تھا آخرت میں وہ بدن نہیں ہوگا بلکہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا، دنیا میں اس بدن پر بال تھے آخرت میں جو بدن ہوگا اس پر بال نہیں ہونگے جیسا کہ حدیث میں ہے ”إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ جُرُودٌ مُرُودٌ“ نیز جہنمی کی داڑھ اُخْد پہاڑ کے برابر ہوگی اگر معاد جسمانی کو درست مان لیا جائے تو پھر روح کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا لازم آئے گا اور یہی تناخ ہے حالانکہ آپ کے ہاں تناخ باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہذا معاد جسمانی باطل ہے، نیز مولانا جلال الدین رومیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر مذہب تناخ کا قائل ہے اس لیے کہ بدن اُخروی بدن دنیوی کا غیر ہے۔ اس قول سے بھی تناخ کا ثبوت ہوتا ہے۔

جواب: ”قلنا انما يلزم الخ“ تناخ کا قائل ہونا تب لازم آتا کہ بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا حالانکہ بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ ہی سے بنایا جائے گا لہذا روح کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا لازم نہیں آئے گا جس کو تناخ کہتے ہیں اگر آپ اسی کا نام تناخ رکھتے ہیں تو ہم اس کو (بدن ثانی کا بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا ہونا) تناخ نہیں کہتے، یہ تو نام کے بارے میں تنازع ہوا جبکہ نام رکھنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے، نیز بدن ثانی کی طرف جو بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا ہو، روح کے لوٹائے جانے کے محال ہونے پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں۔

رہی بات مولانا جلال الدین رومیؒ کے بارے میں، تو حضرت شیخ تناخ کے ہرگز قائل نہیں ہیں اور نہ ہی اس پر راضی ہیں بلکہ ان کا مقصد اس کلام سے ان لوگوں پر اعتراض کرنا ہے کہ جو معاد جسمانی کو تسلیم کرنے کی بجائے ان کی باریکیوں میں پڑ جاتے ہیں جس سے ذہن تناخ کی طرف جاتا ہے۔

وَالْوَزْنُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ وَالْوِزَانُ عِمَارَةٌ عَمَّا يُعْرَفُ بِهِ مَقَادِيرُ الْأَعْمَالِ وَالْعَمَلُ قَاصِرٌ عَنْ إِدْرَاكِ كَيْفِيَّتِهِ وَانْكَرَتُهُ الْمُعْزَلَةَ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ أَغْرَاضٌ إِنْ امْكُنَ إِعَادَتُهَا لَمْ يُمْكِنْ وَزْنُهَا وَلَا تَعْلَمُهَا مَعْلُومَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى لَوَزْنُهَا عَبَثٌ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ قُلْتُ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ كُتُبَ الْأَعْمَالِ هِيَ النَّحْيُ تَوَزَّنْ فَلَا إِشْكَالَ وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِهِ كَوْنِ أَفْعَالِ اللَّهِ تَعَالَى مُعَلَّلَةً بِالْأَغْرَاضِ لَعَلَّ فِي الْوَزْنِ حِكْمَةٌ لَا تَطْلُعُ عَلَيْهَا

وَعَدَمُ إِطْلَاعِنَا عَلَى الْحُكْمَةِ لَا يُؤْجِبُ جُبُ الْعَبَثِ۔

ترجمہ: اور وزن حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”وَالْوَزْنُ يَوْمَ مِيزَانِ الْحَقِّ“ کی وجہ سے اور میزان عبارت (یعنی مراد ہے) اس چیز سے کہ جس سے اعمال کی مقداریں معلوم ہوں اور عقل اس کی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے اور معتزلہ نے اس (وزن) کا انکار کیا ہے اس لیے کہ اعمال اعراض ہیں اگر ان کا اعادہ ممکن ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں۔ اور اس لیے کہ وہ (اعمال) اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں تو ان کا وزن کرنا عبث ہے اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ اعمال کی کتابیں تولی جائیں گی تو کوئی اشکال نہ رہا اور اللہ تعالیٰ کے افعال کو معلل بالا غرض ماننے کی تقدیر پر شاید کہ وزن کرنے میں ایسی حکمت ہو کہ ہم اس پر مطلع نہ ہوں اور ہمارا حکمت سے مطلع نہ ہونا عبث کو ثابت نہیں کرتا۔

قولہ والوزن حق الخ۔ یہ بھی اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے کہ تمام انسانوں کو جمع کرنے کے بعد ان کے اعمال (حسنات و سیئات) کا وزن کرنے کیلئے ایک ترازو قائم کی جائیگی جس میں بندوں کے اقوال، افعال اور اعمال سب کا وزن ہوگا تاکہ اللہ کی شان عدل و انصاف کا ظہور ہو جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ”وَالْوَزْنُ يَوْمَ مِيزَانِ الْحَقِّ“ لیکن میزان اور اس کے دونوں پلے کس کیفیت کے ہوں گے اور وزن معلوم کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ ہماری عقلیں ان باتوں کے احاطہ کرنے سے باہر ہیں، معتزلہ نے وزن کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ وزن سے مراد حکم میں عدل و انصاف ہے یا جزاء اعمال ہیں اس پر انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اعمال اعراض ہیں اور عرض دوزمانوں میں باقی نہیں رہتا تو اس کا اعادہ محال ہوا اور اگر ممکن مان لیا جائے تو وزن غیر ممکن ہے کیونکہ وزن اجسام ثقیلہ کا ہوتا ہے جبکہ اعمال وزنی شئی نہیں بلکہ معانی اور اعراض کے قبیل سے ہیں۔

دلیل نمبر (۲): اللہ تعالیٰ کو سب کچھ پہلے ہی سے بندوں کے اعمال کا علم ہے لہذا اعمال کا تولنا عبث اور بے فائدہ ہے۔

جواب نمبر (۱) دلیل نمبر (۱): شارحؒ نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اعمال نہیں بلکہ نامہ اعمال تولے جائیں گے اور نامہ اعمال اجسام کے قبیل سے ہے نہ کہ اعراض کے قبیل سے ہے۔

جواب نمبر (۲): یہ خارجی جواب دیا گیا ہے کہ ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کیلئے الگ الگ آلات ہوتے ہیں مثلاً گندم تولنے کیلئے ترازو اور سونا، چاندی و جوہرات تولنے کیلئے کانٹا اور سورج، چاند، ستاروں کی حرکات کی مقدار معلوم کرنے کیلئے اسطرلاب، اسی طرح موٹروں و گاڑیوں کی رفتار فی گھنٹہ معلوم کرنے کیلئے میٹر ہیں، اسی طرح موسم کا درجہ حرارت و برودت معلوم کرنے کیلئے مقیاس الحرارة ہے، تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی حسنات اور سیئات تولنے کیلئے ایسا آلہ موجود کر دے کہ جس سے ان حسنات و سیئات کا صحیح صحیح وزن معلوم ہو سکے۔

جواب: دلیل نمبر (۲): اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالا غرض نہیں یعنی جو کچھ وہ کرے اس میں کوئی غرض ہوور نہ

وہ فعل عبث اور بے فائدہ ہوا یا نہیں ہے، اگر ہم افعال باری کا مُعلّل بالاغراض ہونا مان لیں تو جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود وزن کرنے میں کوئی ایسی حکمت ہو کہ ہم اس کی حکمت سے واقف نہ ہوں ہمارا واقف نہ ہونا عبث کو ستر نہیں، آج کل تو خیالات تو لے کر اور طاقتوں کو تو لے کر مشینیں موجود ہیں تو اعمال کے نکلنے پر کیا اشکال ہو سکتا ہے۔

وَالْكِتَابُ الْمُنْبُتُ فِيهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يُؤْتَى لِلْمُؤْمِنِينَ بِأَعْمَالِهِمْ وَالْكَافِرِينَ بِشَمَالِهِمْ وَرَأَى ظُهُورِهِمْ حَقِّ لِقَائِهِ تَعَالَى وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يُلْقَاهُ مَنشُورًا وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَاَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِحُسْنٍ فَلْيَسْأَلْ يَسْأَلْ بِحَسَابٍ يُسِيرًا وَسَكَتٍ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ احْتِفَاءً بِالْكِتَابِ وَانْكَرُتُهُ الْمُعْتَزِلَةَ زَعَمًا مِنْهُمْ اِنَّهُ عَبَثٌ وَالْجَوَابُ مَا مَرَّ۔

ترجمہ: اور کتاب جس میں بندوں کی طاعات اور ان کی معصیات لکھی ہوئی ہیں مومنین کو ان کے دائیں ہاتھ میں اور کفار کو ان کے بائیں ہاتھ میں اور ان کی پیٹھ کے پیچے سے (اعمال نامہ) دی جائے گی۔ (یہ کتاب) حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے، کہ قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کر دیں گے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا۔ بہر حال جو شخص دیا گیا اپنی کتاب اپنے دائیں ہاتھ میں، تو اس سے ہلکا حساب ہوگا۔ اور (ماتن نے) حساب کے ذکر سے سکوت اختیار کیا کتاب پر اکتفاء کرتے ہوئے۔ اور معتزلہ نے اس کتاب کا انکار کیا ہے اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ وہ (کتاب) عبث ہے اور جواب اس کا وہی ہے جو گذر چکا ہے۔

قوله و الكتاب المنبت فيه طاعات العباد الخ تمام لوگ اپنے اپنے اعمال پڑھیں گے کہ جس میں ان کی عبادتیں اور معاصی موجود ہوں گے، قیامت قائم کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی شانِ عدل کو ظاہر فرمائے، نیکوں کو جزاء اور بُروں کو سزا دے، تو اس کیلئے ضروری ہے کہ دنیا میں لوگوں کے اچھے اور برے اعمال کو درج کرنے کا انتظام فرمائے چنانچہ اس نے ہر شخص پر کرنا تین دوفرشتوں کو مامور کر رکھا ہے ایک فرشتہ حسنت لکھتا ہے اور دوسرا سیئات یہ ایک کتاب میں لکھتے ہیں یہی کتاب بندہ کا نامہ اعمال ہے، قیامت کے دن مومن کو دائیں ہاتھ اور کافر کو بائیں ہاتھ میں دیا جائے گا جبکہ کافر کا ہاتھ پیچھے کو بندھا ہوا ہوگا۔ اس پر شارح نے دو آیتیں پیش کی ہیں (۱) ”وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يُلْقَاهُ مَنشُورًا“ کہ قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کر دیں گے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا۔ (۲) ”وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِحُسْنٍ فَلْيَسْأَلْ يَسْأَلْ بِحَسَابٍ يُسِيرًا“، کہ جس کو اعمال نامہ دائیں ہاتھ میں دیا گیا تو اس سے حساب ہلکا اور آسان ہوگا لہذا کتاب (اعمال نامہ) بھی برحق ہے، شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے الکتاب پر اکتفاء کیا ہے ”حساب“ کا ذکر نہیں فرمایا اس لئے کہ کتاب (اعمال نامہ) پڑھ کر بندہ خود حساب کر لے گا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا“ اپنی کتاب تو (اعمال نامہ) پڑھا آج تو خود اپنے لیے کافی ہے محاسب۔ معتزلہ نے جیسے وزن کا انکار کیا ہے ایسے ہی کتاب کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ کتاب سے مراد خود مکلف ہے کہ جس

میں اس کے اعمال راسخ ہیں اس پر دلیل پیش کی ہے۔

دلیل معتزلہ: اللہ تعالیٰ کو سب کچھ پہلے ہی سے معلوم ہے تو پھر کتاب کا کیا فائدہ۔

جواب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب وہی ہے جو گزر چکا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے افعال معلّل بالاغراض نہیں اور اگر بالفرض مان لیا جائے تو پھر یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال بغیر درج کیے جانے کے معلوم ہو جانے کے باوجود کتاب میں کوئی ایسی حکمت ہو کہ جس سے ہم واقف نہ ہوں تو ہمارا واقف نہ ہونا حکمت سے اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ کتاب عبث اور بے فائدہ ہے۔

وَالسُّوَالُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ يُلْئِي الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَفَّهُ، وَيَسْتُرُهُ، فَيَقُولُ اتَّعَرَفْتُ ذَنْبَ كَذَا اتَّعَرَفْتُ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ أَيْ رَبِّ حَتَّى إِذَا قَرَّرَهُ، بِلُتُوبِهِ وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ، قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ فَيُعْطَى كِتَابَ حَسَنَاتِهِ وَأَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ فَيُنَادَى بِهِمْ عَلَى رُؤُسِ الْخَلَائِقِ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ۔

ترجمہ: اور سوال حق ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو قریب کریں گے پھر اس پر اپنا بازو رکھ دیں گے اور اس کو چھپادیں گے پھر فرمائیں گے (اے بندے) فلاں فلاں گناہ جانتے ہو، وہ کہے گا جی ہاں اے پروردگار یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کرالیں گے اور یہ شخص اپنے جی میں یہ خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا آج میں ان کو معاف کرتا ہوں پھر اس کو نیکیوں کی کتاب دی جائے گی۔ اور بہر حال کفار اور منافقین ان کو تمام لوگوں کے سامنے پکارا جائے گا۔ (اور کہا جائے گا) یہی وہ لوگ ہیں کہ جنہوں نے اللہ پر جھوٹ باندھا تھا، خبردار ظالموں پر اللہ کی لعنت ہو۔

قولہ والسؤال حق لقوله عليه السلام الخ کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال کرنا بھی حق ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ“ کہ ان کو روکو ان سے سوال کیا جائے گا اسی طرح، ”يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ“ رسولوں سے بھی سوال ہوگا، کیا سوال ہوگا ”فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ“ کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پیغمبروں کو امتوں کے ساتھ جمع کریں گے اور پھر رسولوں سے پوچھیں گے کہ تم کو (تمہاری امتوں کی طرف سے) کیا جواب ملا تھا تو وہ کہیں گے کہ حقیقت کا علم نہیں (ظاہری جواب معلوم ہے) تو ہی پوشیدہ باتوں کو جاننے والا ہے۔ شارحؒ نے ایک حدیث بیان کی ہے کہ جس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے اس حدیث میں کُفْتُ کا لفظ آیا ہے کُفْ پرندے کے بازو کو کہتے ہیں جس سے اپنے بچوں کو چھپالیتا ہے لیکن یہاں بطور استعارہ کے نورانی حجاب مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے مومن بندے کو

نورانی حجاب سے چھپائیں گے۔ رہے کفار اور منافقین ان کو سب کے سامنے رسوا کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ جموٹے اور ظالم لوگ ہیں۔

وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ مَأْوُهُ، أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيحُهُ، أَطْيَبُ مِنَ الْمُسْكِ وَكَيْزَانُهُ، أَكْثَرُ مِنْ نُجُومِ السَّمَاءِ مَنْ يَشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ أَبَدًا وَالْأَحَادِيثُ فِيهِ كَثِيرَةٌ۔

ترجمہ: اور حوض حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”انا اعطیناک الکوثر“ کی وجہ سے اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ ”میرا حوض ایک مہینے کی مسافت ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی بومشک سے زیادہ پاکیزہ ہے اور اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو شخص اس سے ایک مرتبہ پئے گا اسے کبھی پیاس نہ لگے گی“ اور احادیث اس سلسلے میں بکثرت ہیں۔

قوله و الحوض حق لقوله تعالى الخ ماتن نے فرمایا کہ حوض بھی حق ہے دراصل اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت میں ایک نہر عطا فرمائی ہے جس کا نام کوثر ہے جس کی ایک شاخ میدان حشر میں ہوگی جس کو حوض کوثر کہتے ہیں اس میں نہر کوثر کا پانی لا کر جمع کیا جائے گا۔ انا اعطیناک الکوثر سے اسی حوض کوثر کی طرف اشارہ ہے، قیامت کے دن لوگ قبروں سے اٹھیں گے تو آپ علیہ السلام اپنی امت کے پیاسوں کو اس حوض کوثر سے پانی پلائیں گے اس وجہ سے آپ کو ساقی کوثر کہتے ہیں، احادیث میں اس حوض کوثر کی عجیب و غریب صفات بیان کی گئی ہیں کچھ کو شارح یہاں بیان کر رہا ہے (۱) اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی، (۲) اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہوگا (۳) اس کی خوشبو مٹھک سے زیادہ پاکیزہ ہوگی (۴) شہد سے زیادہ شیریں ہوگا (۵) برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا (۶) اور اس کے آب خورے جو اس حوض کوثر پر رکھے ہوئے ہوں گے ان کی تعداد آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہوگی (۷) جو شخص ایک مرتبہ اس حوض کا پانی پی لے گا پھر اس کو کبھی پیاس نہیں لے گی۔

زَوَايَا، زَاوِيَةِ کی جمع ہے بمعنی گوشہ مطلب یہ ہے کہ حوض کوثر کے تمام گوشے برابر ہوں گے یعنی حوض مربع شکل میں ہوگا۔

وَالصِّرَاطُ حَقٌّ وَهُوَ جَسْرٌ مَمْلُوءٌ عَلَى مَعْنٍ جَهَنَّمَ ادْقُ مِنَ الشَّعْرِ وَاحِدٌ مِنَ السَّيْفِ يَبْقَرُهُ، أَهْلُ الْجَنَّةِ وَكَوَلٌ بِهِ أَهْلُ النَّارِ وَأَنْكَرُهُ، أَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ الْعُبُورَ عَلَيْهِ وَإِنْ أَمَكَّنَ فَهُوَ تَعَلُّبٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْجَوَابُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُمَكِّنَ مِنَ الْعُبُورِ عَلَيْهِ وَيَسْهَلُهُ، عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَتَّى أَنْ مِنْهُمْ مَنْ يَجُوزُهُ، كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ وَمِنْهُمْ كَالرَّيْحِ الْهَابِئَةِ وَمِنْهُمْ كَالْجَوَادِ الْمُسْرِعِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ۔

ترجمہ: اور صراط حق ہے اور وہ ایک پل ہے جو جہنم کی پشت پر بچائی گئی ہے جو بال سے زیادہ باریک اور تلواریں سے زیادہ تیز ہے جنت والے اس کو پار کریں گے اور جہنم والوں کے قدم اس پر پھسل جائیں گے اور (صراط کا) اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اس لیے کہ اس کے اوپر سے گزرنے ناممکن نہیں اور اگر ممکن ہو تو یہ مومنین کو عذاب دیتا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہیں اس بات پر کہ اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور (اس پر گزرنے کو) مومنین پر آسان بنادیں یہاں تک کہ مومنین میں سے کچھ تو ایسے ہوں گے کہ جو اچکنے والی بجلی کی طرح اس پر گزر جائیں گے اور ان میں سے کچھ تیز ہوا کی طرح اور ان میں سے کچھ تیز رفتار گھوڑے کی طرح (گزریں گے) اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

قولہ والصراط حق و هو جسر الخ ماتن نے فرمایا کہ صراط بھی حق ہے یہ بھی ایک اسلامی عقیدہ ہے کہ جہنم پر ایک پل ہوگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلواریں سے زیادہ تیز ہوگا اہل جنت اس کو پار کر جائیں گے اور اہل جہنم اس میں پھسل جائیں گے، شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے۔

دلیل معتزلہ: اس لیے کہ اس کے اوپر گزرنے ناممکن نہیں ہے اگر ممکن بھی ہو تو یہ مومنین کو عذاب دیتا ہے۔
جواب: اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ مومنین کو اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور گزرنے کو مومنین کیلئے آسان بنادیں، سب سے پہلے انبیاء میں آپ علیہ السلام ہوں گے جو اس پر گزریں گے پھر دوسرے انبیاء گزریں گے پھر مومنین اپنے مختلف مراتب کے اعتبار سے گزریں گے کچھ تو ایسے ہوں گے کہ جو اچکنے والی بجلی کی طرح کوئی تیز ہوا کی مانند، کوئی تیز رفتار گھوڑے کی طرح گزرے گا۔ اس کے علاوہ اور طریقوں پر جو حدیث میں ہیں، جہنمی لوگ کٹ کر جہنم میں جا کریں گے، پل صراط پر اندھیرا ہوگا، ایمان کے سوا کوئی روشنی نہ ہوگی اہل ایمان ایمان کی روشنی میں پل صراط سے گزریں گے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”يَوْمَ لَا يَخْزِي اللَّهَ النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ“ کہ جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانے والوں کو سوانہیں کریں گے، انکا نور ان کے سامنے اور ان کے دائیں جانب ان کی رہنمائی کیلئے چلتا ہوگا۔

وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لِأَنَّ الْأَيَّاتِ وَالْأَحَادِيثَ الْوَارِدَةَ فِي إِبْلَائِهِمَا أَشْهَرُ مِنْ أَنْ تُخْفَىٰ وَكَثُرُ مِنْ أَنْ تُخْفَىٰ تَمَسَّكَ الْمُتَكَبِّرُونَ بِأَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوفَةٌ بِأَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهَذَا فِي عَالَمِ الْعَنَاصِرِ مَحَالٌ وَلَفِي عَالَمِ الْإِفْلَاقِ أَوْ فِي عَالَمِ الْخَرَجِ عَنْهُ مُسْتَعْلَزٌ لِّجَوَازِ الْخَرْقِ وَالْإِلْتِمَامِ وَهُوَ بَطْلُ قُلْنَا هَذَا مَبْنًى عَلَىٰ أَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْكَ فِي مَوْضِعِهِ۔

ترجمہ: اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اس لیے کہ وہ آیات اور احادیث جو ان دونوں کے ثابت کرنے میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں پوشیدگی سے اور زیادہ ہیں شمار کرنے سے، استدلال کیا ہے منکرین (فلاسفہ) نے کہ جنت موصوف

ہے (یعنی اس کا حال یہ بیان کیا گیا ہے) کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک میں یا دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو تو (یہ) خرق اور التیام کے جواز کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ یہ تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے اور (اس موضوع) پر اس کے (مناسب) مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

قولہ الجنة حق والنار حق الخ ماتن نے فرمایا ہے کہ جنت بھی حق ہے اور جہنم بھی حق ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ جنت اور جہنم کے ثبوت پر بے شمار آیات اور احادیث دلالت کر رہی ہیں، فلاسفہ نے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ان سے مراد لذت اور اَلْم ہے جو روح کو موت کے بعد لاحق ہوں گے، یہ سراسر کفر ہے کیونکہ اس میں نصوص قطعیہ کا انکار ہے فلاسفہ کی دلیل۔

دلیل فلاسفہ: قرآن میں ہے ”سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ“ کہ جنت کی وسعت آسمان اور زمین کی وسعت کے برابر ہے، ایسی جنت عالم عناصر میں محال ہے کیونکہ جس جنت کا پھیلاؤ عالم زمین (عالم عناصر) اور عالم افلاک کے پھیلاؤ کے برابر ہو وہ تھا ایک عالم میں کیسے سما سکتی ہے اور اگر جنت آسمانوں سے اوپر کسی اور عالم میں ہو تو پھر اس صورت میں آسمانوں میں خرق (پھٹنا) و التیام (ملنا) لازم آئے گا کیونکہ اس کے بغیر اہل ایمان کا پہنچنا ممکن نہیں ہے اور یہ (خرق و التیام) محال ہے۔

جواب: خرق و التیام کا محال ہونا تمہارے اصل فاسد کی وجہ سے ہے ورنہ اس کے خلاف ہمارے ہاں خرق و التیام ممکن ہے قیامت تک کے دن باقاعدہ اس کا وقوع بھی ہوگا۔ جیسے اذا السماء انشقت، اذا السماء انفطرت، واذا النجوم انكدرت وغیرہ، شارح کہتے ہیں کہ ہم اس کے موقع پر اس پر کلام کر چکے ہیں (یعنی عالم کی تقسیم اور جزء لاجزئی کے اثبات میں)۔

وَهُمَا أَيْ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوقَتَانِ لِأَنَّ مَوْجُودَكَانَ تَكْرِيرٌ وَتَاكِيدٌ وَزَعَمَ أَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّهُمَا إِنَّمَا تُخْلَقَانِ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَلَنَا قِصَّةُ آدَمَ وَحَوَّاءَ وَإِسْكَانَهُمَا الْجَنَّةَ وَالْأَيَّاتُ الظَّاهِرَةُ فِي إِعْدَادِهِمَا مِثْلُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ وَأُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ إِذْ لَا ضَرُورَةَ فِي الْعُلُوقِ عَنِ الظَّاهِرِ فَإِنَّ عَوْرَضَ بِمِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا قُلْنَا يَحْتَمِلُ الْحَالُ وَالْإِسْتِمْرَارَ وَلَوْ سَلِمَ فِقِصَّةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبْقَى سَالِمَةً عَنِ الْمُعَارَضَةِ۔

ترجمہ: اور وہ دونوں یعنی جنت اور دوزخ اس وقت پیدا کیے جا چکے ہیں موجود ہیں (مخلوقات کے بعد موجودات) تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ دونوں جزاء کے دن پیدا کیے جائیں گے۔ اور ہماری دلیل آدم اور حوا کا قصہ اور جنت میں ان کو رہائش دیا جانا ہے اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں (جنت اور دوزخ) کے تیار شدہ ہونے میں ظاہر

ہیں جیسے ”أَعَدْتُ لِلْمُتَّقِينَ“ ، ”أَعَدْتُ لِلْكَافِرِينَ“ اس لیے کہ ظاہر سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں۔ پس اگر معارضہ کیا جائے باری تعالیٰ کے اس فرمان کے مثل ”تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ الْخَيْرُ“ سے ہم جواب دیں گے (مضارع) حال اور استمرار کا احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصہ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

قوله و هما ای الجنة و النار الخ اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم دونوں پیدا کی جا چکی ہیں جبکہ اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ دونوں قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی۔ ابھی پیدا نہیں ہوئیں

دلیل اہل حق: وہ نصوص ہیں کہ جن میں دونوں کے پیدا کیے جانے کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے جیسے ”أَعَدْتُ لِلْمُتَّقِينَ“، ”أَعَدْتُ لِلْكَافِرِينَ“ اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام کا قصہ ہے فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ”قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا“۔ کہ ہم نے کہا کہ اے آدم تم اور تمہاری بیوی جنت میں رہو اور جہاں سے چاہو بے روک ٹوک کھاؤ (بیو) تو ان آیات سے معلوم ہوا کہ جنت و دوزخ پیدا ہو چکی ہیں۔

دلیل معتزلہ: فرمان باری تعالیٰ ہے ”تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا“ یہ آیت ان آیات کے معارض ہے کہ جن میں بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے اس میں ”نَجْعَلُهَا“ صیغہ استقبال کا ہے معنی یہ ہے کہ یہ دار آخرت ہے اس کو ہم ان لوگوں کیلئے بنائیں گے جو زمین میں نہ سرکشی کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ ہی فساد کا، معلوم ہوا کہ ابھی پیدا نہیں ہوئیں۔

جواب: ”نَجْعَلُهَا“ مضارع کا صیغہ ہے استقبال کیلئے متعین نہیں بلکہ حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا یہ آیت ”أَعَدْتُ لِلْمُتَّقِينَ“، ”أَعَدْتُ لِلْكَافِرِينَ“ کے معارض نہیں۔

اگر مان لیں کہ ”نَجْعَلُهَا“ صیغہ استقبال ہے تو ہم کہیں گے کہ جَعَلَ یہاں تملیک کے معنی میں ہے اب معنی یہ ہوگا کہ ہم اس کا مالک بنائیں گے الخ۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ جعل تملیک کے معنی میں نہیں بلکہ خلق کے معنی میں ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ آیت ”تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ الْخَيْرُ“ ان آیات کے معارض ہے کہ جن میں دونوں کے تیار کیے جانے کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے مگر آدم کا قصہ تو معارضہ سے محفوظ ہے تو پھر ہم اس کو دلیل بنائیں گے کہ جنت موجود ہے۔

”اذلا ضرورة في العدول عن الظاهر“ شارح نے جنت اور جہنم کے تیار کیے جانے پر ان آیات سے استدلال کیا ہے کہ جن میں دونوں کے تیار کیے جانے پر بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے اس پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ صیغہ ماضی استقبال کے معنی میں ہے چونکہ مستقبل میں جنت اور جہنم کا تیار کیا جانا یقینی ہے اور جس چیز کا وقوع یقینی ہو کبھی اس کی بصیغہ ماضی خبر دی جاتی ہے جیسے صورت مستقبل میں پھونکا جائے گا مگر اس کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے ”وَنُفِخُ فِي الصُّورِ الْخَيْرُ“ تو شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ لفظ کے ظاہری معنی سے انحراف ہے اور بلا ضرورت ظاہر سے انحراف کرنا جائز نہیں

ہے لہذا ”اعدت للمتقين“، ”اعدت للکافرين“ میں صیغہ ماضی استقبال کے متنی میں نہیں ہے۔

قَالُوا لَوْ كَانَتْ مَوْجُودَ تَيْنِ الْأَنْ لَمَا جَازَ هَلَاكُ أَكْلِ الْجَنَّةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَكُلْهَا دَائِمٌ لَكِنَّ اللَّازِمَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، فَكَذَا الْمَلْزُومُ قُلْنَا لَا خِفَاءَ فِي أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ دَوَامُ أَكْلِ الْجَنَّةِ بَعِيْنِهِ وَإِنَّمَا الْمُرَادُ بِاللَّوَامِ أَنَّهُ إِذَا فَتِيَ مِنْهُ شَيْءٌ جِيءَ بِبَدَلِهِ وَهَذَا لَا يَنَالِي الْهَلَاكَ لِحُظَّةٍ عَلَى أَنَّ الْهَلَاكَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْفَنَاءَ بَلْ يَكْفِي الْخُرُوجُ عَنِ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ وَلَوْ سُلِّمَ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ أَنَّ كُلَّ مُمَكِّنٍ فَهُوَ هَالِكٌ فِي حَدِّ ذَاتِهِ بِمَعْنَى أَنَّ الْوُجُودَ الْأَمْكَانِيَّ بِالنَّظَرِ إِلَى الْوُجُودِ الْوَاجِبِيِّ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ۔

ترجمہ: (معتزلہ نے) کہا ہے کہ اگر یہ دونوں اب موجود ہوں تو البتہ جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوتا، باری تعالیٰ کے فرمان ”أَكُلْهَا دَائِمٌ“ کی وجہ سے، لیکن لازم باطل ہے باری تعالیٰ کے فرمان ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“ کی وجہ سے۔ پس اسی طرح ملزوم (اور مقدم بھی باطل ہے) تو ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ جنت کے پھلوں کا دوام بعینہ ممکن نہیں ہے اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب اس میں کوئی چیز فنا ہو جائے گی (یعنی ایک پھل فنا ہو جائے گا) تو اس کا بدل لایا جائے گا اور یہ (دوام) ایک لحظہ بھر کیلئے ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ ہلاک ہونا فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا قابل انتفاع ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے (ہلاک فنا کو مستلزم ہے) تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن فی حد ذاتہ ہلاک ہونے والا ہے بایں معنی کہ وجود امکانی وجود واجب (باری تعالیٰ) کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

قولہ قَالُوا لَوْ كَانَتْ مَوْجُودَ تَيْنِ الْخِ اس عبارت میں شارح نے معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اسکے تین جواب ذکر کیے ہیں۔

”فَكَذَا الْمَلْزُومُ“ تک اعتراض ہے آگے ”قُلْنَا“ سے ”عَلَىٰ أَنْ الْهَلَاكَ“ تک پہلا جواب ہے دوسرا جواب ”عَلَىٰ أَنْ الْهَلَاكَ“ سے ”وَلَوْ سُلِّمَ“ تک ہے، تیسرا جواب ”وَلَوْ سُلِّمَ“ سے آخر تک ہے۔

اعتراض: معتزلہ نے اعتراض کیا ہے کہ اگر آپ حضرات جنت کو اب موجود مانو گے تو پھر جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوگا حالانکہ یہ ہلاکت فرمان باری تعالیٰ کے اس فرمان کے منافی ہے ”أَكُلْهَا دَائِمٌ“ کہ جنت کے پھل دائمی ہونگے ختم نہ ہونگے یہ لازم اور تالی (کہ ثمار جنت دائمی ہونگے) باطل ہے کیونکہ یہ ثمار جنت کا دائمی ہونا باری تعالیٰ کے اس فرمان ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“ کے منافی ہے کہ اللہ کے سوا سب کچھ فنا ہونے والا ہے تو جب لازم و تالی باطل ہے تو ملزوم و مقدم بھی باطل ہوگا یعنی جنت کا تیار ہونا اور موجود ہونا۔

جواب نمبر (۱): ”قُلْنَا الْخِ“ دوام کی دو قسمیں ہیں (۱) دوام نوعی (۲) دوام شخصی، دوام نوعی یہ ہے کہ شئی بعینہ باقی

رہے، دوام شخصی یہ ہے کہ اس کے افراد فنا ہوتے رہیں جیسا کہ کہا گیا ہے کہ جنتی جب ایک درخت سے سیب توڑے گا تو اللہ تعالیٰ فوراً اس کی جگہ دوسرا پیدا کر دیں گے الخ تو ”اُكْلُهَا دَائِمٌ“ سے مراد دوام نوعی ہے کہ ثمار جنت فنا نہیں ہوں گے اور ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“ میں ثمار جنت کی ہلاکت سے مراد دوام شخصی ہے کہ افراد ثمار جنت ختم ہو جائیں گے یعنی ایک فرد ختم ہوگا تو دوسرا فرد اس کے بدلے میں موجود ہوگا۔ تو دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اس لیے کہ ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ“ میں ہلاک سے دائمی ہلاکت مراد نہیں بلکہ لحظہ بھر کیلئے ہلاک ہونا مراد ہے اور اُكْلُهَا دَائِمٌ میں دوام نوعی مراد ہے جو ہلاکت دائمی کے منافی ہے لحظہ بھر کی ہلاکت کے منافی نہیں ہے۔

جواب نمبر (۳۶): ”عَلَىٰ أَنْ الْهَلَاكَ الْخ“ ہلاکت فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“ کہ میرے سوا ہر چیز ہلاک ہوگی اور یہ نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی۔ لہذا یہ بات ممکن ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد یہ ہو کہ ثمار جنت قابل انقراض نہ رہیں اور ان کا مادہ موجود رہے تو ”اُكْلُهَا دَائِمٌ“ میں ثمار جنت کا دوام باعتبار مادہ کے ہو۔ اور ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ“ میں ثمار جنت کا ہلاک ہونا باعتبار صورت جسمیہ کے ہو تو اس صورت میں دونوں آیتوں کے مابین تعارض نہ ہوگا۔

جواب نمبر (۳۷): ”وَلَوْ سَلِمَ الْخ“ اگر تسلیم کر لیں کہ ہلاکت فنا کو مستلزم ہے اور فنا ہونا دوام کے منافی ہے تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ ثمار جنت کا وجود، وجود امکانی ہے اور باری تعالیٰ کا وجود واجب ہے وہ واجب الوجود ہے تو وجود واجب کے مقابلے میں وجود امکانی (ثمار جنت وغیرہ) کی کوئی حیثیت نہیں بلکہ وجود واجب کے مقابلہ میں وجود امکانی معدوم ہی کے درجہ میں ہے تو اس بناء پر ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“ کا معنی یہ ہوگا کہ ہر وجود امکانی (ثمار جنت وغیرہ) وجود واجب کے مقابلے میں ہلاک ہے اور بمنزل عدم کے ہے تو اس صورت میں بھی دونوں آیتوں کے درمیان تعارض نہ رہے گا۔

بَاقِيَتَانِ لَا تَفْنِيَانِ وَلَا يَفْنِي أَهْلُهُمَا أَيْ دَائِمَتَانِ لَا يَطْرُقُ عَلَيْهِمَا عَدَمٌ مُّسْتَحْتَمٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فِي حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَأَمَّا مَا قِيلَ مِنْ أَنَّهُمَا تُهْلِكَانِ وَلَوْ لِحُطَّةٍ تَحْقِيقًا لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، فَلَا يُنَافِي الْبَقَاءُ بِهَذَا الْمَعْنَىٰ لِأَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا دَلَالَهٖ فِي الْآيَةِ عَلَى الْفَنَاءِ وَذَهَبَتْ الْجَهْمِيَّةُ إِلَى أَنَّهُمَا تَفْنِيَانِ وَيَفْنِي أَهْلُهُمَا وَهُوَ قَوْلٌ مُّخَالِفٌ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ لَيْسَ عَلَيْهِ شُبْهَةٌ فَصَلًا عَنْ حُجَّتِهِ۔

ترجمہ: (جنت اور جہنم) دونوں باقی رہنے والی ہیں دونوں فنا نہ ہوں گی اور نہ ہی دونوں کے اہل فنا ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی ان پر ایسا عدم طاری نہیں ہوگا جو ہمیشہ ہو۔ دونوں گروہوں کے حق میں باری تعالیٰ کے فرمان ”خالدين فيها ابداً“ کی وجہ سے۔ اور بہر حال جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ دونوں باری تعالیٰ کے فرمان ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“ کو ثابت

کرنے کیلئے ہلاک کیے جائیں گے اگرچہ ایک لحظہ بھر کیلئے، تو یہ اس معنی میں بقاء کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ آپ پہچان چکے ہیں کہ آیت میں فنا پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور جہمیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اور دوزخ سب فنا ہو جائیں گے۔ اور یہ کتاب اور سنت اور اجماع کے مخالف قول ہے جس پر کوئی شبہ (کمزور دلیل) بھی نہیں چہ جائیکہ (کوئی مضبوط) دلیل ہو۔

قولہ بافتیان لا تفتیان الخ: اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ واما قیل تک، دوسرا حصہ ”واما ما قیل“ سے ”وذهب الجہمیۃ“ تک، تیسرا حصہ ”وذهب الجہمیۃ“ سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: ماتن نے فرمایا ہے کہ جنت و جہنم دونوں باقی رہیں گی فنا نہ ہوں گی اور نہ ہی ان میں رہنے والے کبھی فنا ہوں گے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں پر کبھی ایسا عدم طاری نہ ہوگا کہ جس کو (عرف میں) عدم سے تعبیر کیا جاسکے اس لیے کہ بہت سی قرآن کریم کی آیات میں ”خالدین فیہا ابدًا“ کے الفاظ کے ساتھ اہل ایمان کے جنت اور کفار کے جہنم میں خلود اور دائمی بقاء کی خبر دی گئی ہے۔ نیز کتاب اللہ اور سنت اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت و جہنم ہمیشہ باقی رہیں گی کبھی فنا نہ ہوں گی، ثواب و عذاب وہاں کا دائمی ہوگا اور جنت والے جنت میں اور دوزخ والے دوزخ میں ابد تک زندہ رہیں گے حتیٰ کہ موت کو مینڈھے کی شکل میں لا کر ذبح کر دیا جائے گا، ایک منادی اعلان کرے گا کہ اے اہل جنت تم ہمیشہ کیلئے خوش رہو اب تمہیں موت نہیں آئے گی تو ان کی خوشی کی انتہا نہ رہے گی اور اہل دوزخ کو کہے گا کہ تم ہمیشہ کیلئے عذاب میں رہو اب تمہیں موت نہیں آئے گی تو ان کے رنج و غم کی انتہا نہ رہے گی۔

دوسرا حصہ: واما ما قیل الخ ”کل شیء ہالک الا وجہہ“ کی رو سے ہر چیز کو ہلاکت اور فنا ہونی ہے جو جنت اور جہنم کے خلود اور بقاء دائمی کے منافی ہے اس لیے شارح یہاں سے اس کا ازالہ کر رہے ہیں کہ جنت اور جہنم کے بقاء اور فنا نہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ ان پر عدم استمراری طاری نہ ہوگا یعنی ہمیشہ کیلئے معدوم ہو جائیں ایسا نہ ہوگا بلکہ لحظہ بھر کیلئے ہلاک ہونا ہوگا تاکہ ”کل شیء ہالک الا وجہہ“ اس پر صادق آجائے اور یہ ہلاکت بھی لحظہ بھر کیلئے دنیا کے بعد اور حشر سے پہلے ہوگی نہ کہ دخول جنت و دوزخ کے بعد۔ نیز یہاں ایک دوسرا جواب بھی ہے کہ جنت اور جہنم دونوں وجود امکانی ہیں اور ذات باری تعالیٰ واجب الوجود، وجود واجب ہے، وجود امکانی وجود واجب کے مقابلہ میں بمنزل عدم کے ہے۔ باری تعالیٰ کے فرمان ”کل شیء ہالک الا وجہہ“ کا یہی مطلب مراد لیا جائے تو کوئی اعتراض وارد ہی نہ ہوگا اس کو شارح نے ”لانک قد عرفت انه لا دلالة فی الآیۃ علی الفنا“ سے تعبیر کیا ہے۔

تیسرا حصہ: وذهب الجہمیۃ الخ فرقہ مبتدعہ میں سے ایک فرقہ جہمیہ ہے جو تھم ابن صفوان ترمذی کی طرف منسوب ہے ان کا نظریہ یہ ہے کہ جنت و جہنم اور ان کے اہل سب فنا ہو جائیں گے، شارح نے فرمایا کہ ان کا یہ قول کتاب و

سنت و اجماع امت کے خلاف ہے اور ان کے پاس دلیل و حجت کیا ہوتی کمزور سے کمزور تر دلیل بھی ان کے پاس نہیں ہے اسی ضعف و کمزوری کو شارحؒ نے ”شبهة“ سے تعبیر کیا ہے۔

وَالْكَبِيرَةُ وَقَدْ اخْتَلَفَ الرِّوَايَاتُ فِيهَا فَرَوَى ابْنُ عُمَرَ أَنَّهَا تَسْعَةُ الشَّرْكَ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَدْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالزَّانَا وَالْفِرَارُ عَنِ الزَّحْفِ وَالسَّحَرُ وَآكُلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمِينَ وَالْإِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ وَزَادَ أَبُو هُرَيْرَةَ أَكْلُ الرِّبَا وَزَادَ عَلَى السَّرِقَةِ وَشَرْبُ الْخَمْرِ وَقِيلَ كُلُّ مَا كَانَ مَفْسَدَتُهُ مِثْلَ مَفْسَدَةِ شَيْءٍ مِمَّا ذُكِرَ أَوْ أَكْثَرَ مِنْهُ وَقِيلَ كُلُّ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهِ الشَّارِعُ بِخُصُوصِهِ وَقِيلَ كُلُّ مَعْصِيَةٍ أَصَرَ عَلَيْهَا الْعَبْدُ فَهِيَ كَبِيرَةٌ وَكُلُّ مَا اسْتَغْفَرَ عَنْهَا فَهِيَ صَغِيرَةٌ وَقَالَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ وَالْحَقُّ أَنَّهُمَا إِسْمَانِ إِضَافِيَانِ لَا يُعْرَفَانِ بِذَاتِيهِمَا فَكُلُّ مَعْصِيَةٍ أُضِفَتْ إِلَى مَا فَوْقَهَا فَهِيَ صَغِيرَةٌ وَإِنْ أُضِفَتْ إِلَى مَا دُونِهَا فَهِيَ كَبِيرَةٌ وَالْكَبِيرَةُ الْمُطْلَقَةُ هِيَ الْكُفْرُ إِذْ لَا ذَنْبَ أَكْبَرَ مِنْهُ وَبِالْجُمْلَةِ الْمُرَادُ هَهُنَا أَنَّ الْكَبِيرَةَ الَّتِي هِيَ غَيْرُ الْكُفْرِ۔

ترجمہ: اور کبیرہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں پس ابن عمرؓ نے روایت کی کہ یہ نو ہیں۔ اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور ناحق کسی نفس کو قتل کرنا اور پاکدامن عورت پر (زنا کی) تہمت لگانا اور زنا کرنا اور میدان جہاد سے بھاگنا اور جادو کرنا۔ اور یتیم کا مال کھانا اور مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا اور حرم میں گناہ کرنا۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ نے سود کھانے کا اضافہ کیا ہے۔ اور حضرت علیؓ نے چوری کرنے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ گناہ کہ جس کا فساد ان مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو (وہ گناہ کبیرہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ وہ گناہ کہ جس پر صاحب شرعؐ نے خصوصیت سے وعید فرمائی ہے (وہ کبیرہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ معصیت کہ جس پر بندہ نے اصرار کیا وہ کبیرہ ہے۔ اور ہر وہ گناہ کہ جس سے بندہ نے استغفار کر لیا ہو وہ صغیرہ ہے۔ اور صاحب کفایہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جاسکتی پس ہر وہ گناہ جس کی اضافت اس سے بڑے گناہ کی طرف کی جائے تو صغیرہ ہے اور اس سے چھوٹے گناہ کی طرف اضافت کی جائے تو کبیرہ ہے اور کبیرہ مطلقہ کفر ہے اس لیے کہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں اور حاصل کلام یہ ہے کہ یہاں مراد وہ کبیرہ ہے جو کفر کا غیر ہے۔

قوله و الکبیرة قد اختلفت الروایات فیہا الخ۔ اس عبارت میں کبیرہ گناہوں کے بارے میں متعدد اقوال شارحؒ نے بیان کیے ہیں ”الکبیرة“ متبدا ہے اس کی خبر آگے ”تخرج العبد“ آ رہی ہے۔

(۱) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت جو امام بخاریؒ نے ”الادب المفرد“ میں روایت کی ہے اس میں نو چیزیں ذکر کی گئی ہیں (۱) شرک باللہ، کسی کو اللہ کا شریک بنانا (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگانا (۴) زنا

کرنا (۵) میدان جنگ سے بھاگنا (۶) جادو یعنی کسی کو ناحق تکلیف پہنچانے کیلئے جادو کرنا، مثلاً کسی کو بیمار یا ہلاک کرنا یا میاں بیوی کے درمیان جدائی ڈالنا (۷) یتیم کا مال کھانا (۸) مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا (۹) حرم میں گناہ کے کام کرنا۔ حضرت ابو ہریرہ نے اکل رنہ کا اضافہ کیا ہے اور حضرت علی نے چوری اور شراب نوشی کا ان نو مذکورہ چیزوں پر اضافہ کیا ہے۔ (۲) بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زائد ہو وہ کبیرہ ہے مثل اور برابر کی مثال جیسے شراب کے علاوہ کسی مُسکر چیز کا استعمال، زائد کی مثال جیسے مال چھیننے کے ساتھ ساتھ راستہ روکنا یہ سرقہ سے زائد چیز ہے۔

(۳) اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے کہ جس سے شارع نے خاص طور پر ڈرایا ہو، شارع کا اطلاق اللہ اور اس کے رسول پر ہوتا ہے تو جس پر خصوصیت سے وعید آئی ہو وہ کبیرہ ہے جیسے ”کل مصور فی النار“ وغیرہ، خصوصیت کی قید لگا کر وعید عام سے احتراز کیا ہے کیونکہ وعید عام ہر مصیبت کو شامل ہے۔ (۴) اور بعض کا کہنا ہے کہ ہر وہ مصیبت کہ جس پر بندہ نے اصرار کیا ہو یعنی معمولی سمجھ کر اس پر جمار ہے تو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ کہ جس سے بندہ نے استغفار کر لیا ہو وہ صغیرہ ہے۔

(۵) صاحب کفایہ نے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ و کبیرہ دونوں اضافی چیزیں ہیں جن کی بذات خود کوئی تعریف نہیں کی جاسکتی تو ہر گناہ کہ جس کا اس سے بڑے گناہ کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو وہ صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے گناہ سے موازنہ کیا جائے تو وہ کبیرہ ہے مثلاً کسی کی آنکھ پھوڑ دینا قتل ناحق کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور تھپڑ مار دینے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے اور مطلق کبیرہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں مگر یہاں مراد کبیرہ سے وہ ہے جو کفر کا غیر ہے کیونکہ آگے مسئلہ اختلافی آ رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے یا نہیں۔

لَا تُخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْإِيمَانِ لِبَقَاءِ التَّصَدِيقِ الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ خِلَافًا لِلْمَعْتَزِلَةِ حَيْثُ زَعَمُوا أَنَّ مَرْتَكِبَ الْكِبِيرَةِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَهَذَا هُوَ الْمَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْأَعْمَالَ عِنْدَهُمْ جُزْءٌ مِنْ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ وَلَا تُدْخِلُهُ، أَيِ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ فِي الْكُفْرِ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ فَإِنَّهُمْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ مَرْتَكِبَ الْكِبِيرَةِ بَلِ الصَّغِيرَةِ أَيْضًا كَافِرٌ وَاللَّهُ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ۔

ترجمہ: (گناہ کبیرہ) مومن بندے کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے، معتزلہ کا اختلاف ہے اس حیث سے کہ انہوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور یہی منزلۃ بین المنزلتین ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزء ہیں اور (گناہ کبیرہ) مومن بندہ کو کفر میں داخل نہیں کرتا۔ خوارج کا اختلاف ہے اس لیے کہ وہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ مرتکب کبیرہ

بلکہ صغیرہ (کامرتکب) بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

قوله لا تخرج العبد المومن من الخ: یہاں سے ماتن مسئلہ اختلافی بیان کر رہے ہیں کہ مرتکب کبیرہ آیا ایمان سے خارج ہو جاتا ہے یا نہیں اس میں اہل حق و معتزلہ اور خوارج کا اختلاف ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے یعنی ”ما جاء به النبی“ کو سچ جان کر دل سے ماننا۔ اور یہ گناہ کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی اور مرتکب کبیرہ کو مومن ہی کہا جائے گا نہ کہ کافر۔

معتزلہ کے ہاں مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے اور کفر میں داخل نہیں اس لیے کہ ان کے یہاں ایمان کی حقیقت میں تصدیق اور اقرار اور عمل تینوں داخل ہیں، اعمال ان کے یہاں ایمان کی حقیقت کا جزء ہے جزء کے فوت ہونے سے کل فوت ہو جاتا ہے اس لیے مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے البتہ کفر میں داخل نہیں ہوتا، اس لیے کہ کفر کی حقیقت ”ما جاء به النبی“ کی تکذیب کرنا ہے اور وہ نہیں پائی گئی اس لیے مرتکب کبیرہ کافر نہیں، گویا کہ معتزلہ کے ہاں مرتکب کبیرہ ایمان و کفر کے درمیانی منزل میں ہوتا ہے۔

خوارج: خوارج میں سب سے اول اور بدتر شخص ذوالخویصرہ تھا یہی وہ شخص ہے کہ جس نے آ کر نبی علیہ السلام کو کہا کہ عدل کرو تو آپ علیہ السلام نے فرمایا ارے تیرا برا ہوا اگر میں بھی عدل نہ کروں تو کون شخص کرے گا۔ اسلام میں یہ پہلا خارجی ہے اس خارجی کے متبعین وہ لوگ تھے کہ جنہوں نے حضرت علیؓ سے جنگ کی تھی جس کا قصہ طویل ہے یہاں مقصود نہیں، ان کے ہاں کبیرہ گناہ بلکہ صغیرہ گناہ بھی بندہ کو ایمان سے خارج کر کے کفر میں داخل کر دیتا ہے کیونکہ ان کے ہاں عمل بھی ایمان کی حقیقت کا جزء ہے جزء کے فوت ہونے سے کل فوت ہو جاتا ہے اور کفر کی حقیقت عدم الایمان ہے اس لیے مرتکب کبیرہ جب ایمان سے خارج ہوا تو فوراً کفر میں داخل ہو گیا ان کے ہاں ایمان اور کفر کے مابین کوئی واسطہ نہیں۔

لَنَا وَجُوهٌ الْأَوَّلُ مَا سَبَّحَ مِنْ أَنْ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ هُوَ التَّصَدُّقُ الْقَلْبِيُّ فَلَا يَخْرُجُ الْمُؤْمِنُ عَنِ الْإِصْصَافِ بِهِ إِلَّا بِمَآيُنَافِيهِ وَمُجَرَّدُ الْأَقْدَامِ عَلَى الْكِبِيرَةِ لِعَلْبَةٍ شَهْوَةٍ أَوْ حَوِيَّةٍ أَوْ نَفْثَةٍ أَوْ كَسَلٍ خُصُوصًا إِذَا اقْتَرَنَ بِهِ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزْمُ عَلَى التَّوْبَةِ لَا يُنَافِيهِ۔

ترجمہ: اور ہمارے لیے چند دلیلیں ہیں پہلی دلیل وہ ہے جو عنقریب (ایمان کی بحث میں) آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے پس مومن بندہ تصدیق قلبی سے متصف ہونے سے خارج نہ ہوگا مگر ایسے عمل سے جو تصدیق کے منافی ہو۔ اور محض گناہ کبیرہ پر اقدام کرنا غلبہ شہوت کی وجہ سے یا غیرت کی وجہ سے یا تنگ و عار کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے خصوصاً جب اس کے ساتھ سزا کا ڈر اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ملا ہوا ہو، اس (تصدیق) کے منافی نہیں ہے۔

قوله لنا وجوه الخ شارحؒ یہاں سے مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کی طرف سے چند دلائل بیان کر رہے

ہیں۔ تقریباً تین قسم کے دلائل ہیں۔

دلیل نمبر (۱): ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے جو کبیرہ گناہ سے ختم نہیں ہوتی جب تک کہ اس تصدیق قلبی کے منافی چیز یعنی تکذیب یا تکذیب کی علامت نہیں پائی جاتی، اس وقت تک بندہ مومن رہے گا خواہ کبیرہ گناہ کا ارتکاب غلبہ شہوت کے سبب ہو جیسے زنا کرنا، یا غیرت قومی کی وجہ سے کوئی حرکت کر بیٹھا جیسے کسی گالی دینے والے کو قتل کر دیا یا عار لاحق ہونے کی وجہ سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر بیٹھا، جیسے لڑکی کو زندہ درگور کرنا یا سستی کی وجہ سے جیسے نماز ترک کرنا، بالخصوص اس وقت کہ تصدیق پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہیں مثلاً آخرت کی سزا کا خوف، معافی کی امید اور گناہ کرنے پر توبہ کا عزم یہ سب چیزیں تصدیق کے وجود پر دلالت کر رہی ہیں۔

نَعَمْ إِذَا كَانَ بِطَرِيقِ الْأَسْخَفَالِ وَالْأَسْخَفَاتِ كَانَ كُفْرًا لِكُونِهِ عَلَامَةً لِلتَّكْذِيبِ وَلَا نِزَاعَ فِي أَنَّ مِنَ الْمَعَاصِي مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ أَمَارَةً لِلتَّكْذِيبِ وَعُلِمَ كَوْنُهُ كَذَلِكَ بِالْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ كَسُجُودِ الصَّنَمِ وَالْقَاءِ الْمُصْحَفِ فِي الْقَادُورَاتِ وَالتَّلَفُّظِ بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا ثَبَتَ بِالْأَدِلَّةِ أَنَّهُ كُفْرٌ وَبِهَذَا يَنْحَلُّ مَا يُقَالُ إِنَّ الْإِيمَانَ إِذَا كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصَدِيقِ وَالْإِقْرَارِ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَصِيرَ الْمُؤْمِنُ الْمُقِرُّ الْمُصَلِّ كَافِرًا بِشَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِ الْكُفْرِ وَالْفَاطِظِ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ مِنْهُ التَّكْذِيبُ أَوْ الشُّكُّ۔

ترجمہ: جی ہاں کہ جب (گناہ) حلال سمجھنے کے طریقے پر ہو اور ہلکا سمجھنے کے طریقے پر ہو تو یہ کفر ہوگا اس کے تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے۔ اور کوئی جھگڑا نہیں اس بات میں کہ گناہوں میں سے (بعض) وہ ہیں کہ جن کو شارع نے تکذیب کی علامت بنایا ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا (تکذیب کی علامت ہونا) ادلہ شرعیہ سے جانا گیا ہے جیسے بت کو سجدہ کرنا اور قرآن کو گند گیوں میں ڈالنا اور کلمات کفریہ کا تلفظ کرنا اور ان کے مثل ان کاموں میں سے کہ جن کا دلائل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور اس (تقریر) سے (حل ہو جاتا ہے) وہ اعتراض جو بیان کیا جاتا ہے کہ ایمان جبکہ عبارت (مراد) ہے تصدیق اور اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مومن جو اقرار کرنے والا تصدیق کرنے والا ہو وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے یعنی افعال کفر اور الفاظ کفر سے، جب تک اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

قولہ نعم اذا كان بطريق الاستحلال الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: بعض کبیرہ گناہوں کے ارتکاب کو اہل شرع کفر قرار دیتے ہیں حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ ارتکاب کبیرہ تصدیق قلبی کے منافی نہیں۔

جواب: شارع علیہ اسلام نے بعض گناہوں کو تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اس لیے اس کا مرتکب کافر ہوگا چونکہ تصدیق کے منافی چیز پائی گئی اور ان کا علامت تکذیب ہونا شرعی دلیل سے معلوم ہوا ہے مثلاً گناہ کو

حلال اور جائز سمجھنا یا اس کو ہلکا سمجھنا یہ کفر ہے کیونکہ یہ تکذیب کی علامت ہے اسی طرح بُت کو سجدہ کرنا اور قرآن کو گندگیوں میں ڈالنا اور زبان سے کفریہ کلمات کہنا یہ سب کچھ کفر ہے۔

”و بهذا ينحل ما يقال الخ“ یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: جب ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور وہ موجود ہے تو پھر آگے بعض گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے اس کو کافر کیوں کہا حالانکہ تصدیق موجود ہے اور تکذیب یا شک اس کی طرف سے تحقیق نہیں ہوا۔

جواب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ما قبل والی تقریر سے (یعنی جو گناہ تکذیب کی علامت ہیں وہ تصدیق قلبی کے منافی ہیں جب تصدیق قلبی باقی نہ رہی تو کفر میں داخل ہو جائے گا) مذکورہ اعتراض بھی ختم ہو جائے گا اس لیے کہ ان گناہوں اور افعال کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جب تکذیب آئی تو تصدیق فوت ہو گئی۔ لہذا اس پر کفر کے احکام جاری کر دیئے۔

الثَّانِي الْاَيَاتُ وَالْاَحَادِيثُ النَّاطِقَةُ بِاِطْلَاقِ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْعَاصِي كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى وَقَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا أَلَايَةً وَهِيَ كَثِيرَةٌ ثَالِثُ إِجْمَاعِ الْأُمَّةِ مِنْ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا بِالصَّلَاةِ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقُبُلَةِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ وَالْذُّعَاءِ وَالْإِسْتِغْفَارِ لَهُمْ مَعَ الْعُلَمِ بِإِذْنِكُمُ الْكَبَائِرَ بَعْدَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى أَنْ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ لِغَيْرِ الْمُؤْمِنِ۔

ترجمہ: (ہمارے لیے) دوسری دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہ گار پر مومن کے اطلاق کے سلسلے میں ناطق ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”یا ایہا الذین امنو کتب علیکم القصاص فی القتل“ (اے ایمان والو تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے) اور باری تعالیٰ کا فرمان ”یا ایہا الذین امنوا تو بوا الی اللہ الخ“ (اے ایمان والو اللہ کے سامنے سچی توبہ کرو) اور باری تعالیٰ کا فرمان ”وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الخ“ (اگر دو مومن گروہ آپس میں لڑائی کریں) اس طرح کی آیات بہت ہیں۔ (ہمارے لیے) تیسری دلیل یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے نبیؐ کے زمانے سے ہمارے زمانے تک ”اس شخص پر نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں جو اہل قبیلہ سے ہو بغیر توبہ کے مر جائے اور ان کیلئے دعا اور استغفار کرنا ان کے ارتکاب کبائر کو جاننے کے باوجود اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ غیر مومن کیلئے“ (نماز جنازہ وغیرہ) جائز نہیں ہے۔

قولہ الثانی الایات و الاحادیث الخ یہاں سے شارحؒ اہل حق کی طرف سے دوسری اور تیسری دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۲): وہ آیات اور احادیث ہیں کہ جن میں گناہ گار بندے پر لفظ مومن کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے فرمان

باری تعالیٰ ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقُصَاصُ فِي الْقَتْلَى“ کہ اے ایمان والو تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ قتل ناحق کا ارتکاب کرنے والے پر قصاص واجب ہے اور قتل ناحق کبیرہ گناہ ہے اس کا ارتکاب کرنے والا کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوا ہے اس کے باوجود اللہ نے انہیں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے لفظ سے خطاب فرمایا ہے تو معلوم ہوا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا، دوسری آیت ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا“

وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ آیت صغائر گناہوں کو شامل نہیں کیونکہ صغائر بغیر توبہ کے ”إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُلْهِنُ السَّيِّئَاتِ“ کے تحت معاف ہو جاتے ہیں لامحالہ مذکورہ آیت میں توبہ کا حکم مرتکبین کبار کو ہے کیونکہ توبہ گناہ کے بعد ہوتی ہے۔ لہذا اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے آمنا کے لفظ سے خطاب فرمایا ہے تو معلوم ہوا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ تیسری آیت: ”وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيَّ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ“ کہ اگر مسلمانوں کے دو فریق آپس میں لڑائی کریں تو ان میں صلح کرادیں پھر اگر ان میں سے ایک دوسرے پر زیادتی کرے تو تم زیادتی کرنے والے فریق سے اس وقت تک لڑو کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف پھر جائے۔ اس آیت کا شان نزول انصار کے دو قبیلے اوس اور خزرج کے ایک وقتی ہنگامے کے متعلق ہوا، مقصود یہاں تفصیل میں جانا نہیں بلکہ یہاں یہ بتلانا ہے کہ آپس میں قتال گناہ کبیرہ ہے اور باہم لڑنے والے دونوں مومن گروہ مرتکب کبیرہ ہیں اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہوں کو مومنین کہا ہے تو معلوم ہوا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۳): حضور علیہ السلام کے زمانہ سے لیکر آج تک امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اہل قبلہ میں سے (اہل قبلہ وہ لوگ ہیں جو یہ اعتقاد رکھیں کہ بیت اللہ ہی نماز کیلئے قبلہ ہے) اگر مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مرجائے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور اس شخص کیلئے دعا اور استغفار کرنا جائز ہے حالانکہ اس بات پر بھی امت کا اتفاق ہے کہ غیر مومن پر مذکورہ کام (نماز جنازہ، دعا، استغفار) جائز نہیں، تو معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

وَاحْتَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ لِقَبُولِ جِهَيْنِ الْأَوَّلِ أَنَّ الْأُمَّةَ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ فَاسِقٌ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَوْ كَافِرٌ وَهُوَ قَوْلُ الْخَوَارِجِ أَوْ مُنَافِقٌ وَهُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ فَاخْتَلَفْنَا بِالْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ وَكَرَرْنَا الْمُخْتَلَفَ فِيهِ وَقُلْنَا هُوَ فَاسِقٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَلَا مُنَافِقٍ وَالْجَوَابُ أَنَّ هَذَا أَحْدَاثٌ لِلْقَوْلِ الْمُخَالَفِ لِمَا جَمَعَ عَلَيْهِ السَّلَفُ مِنْ عَدَمِ الْمَنْزِلَةِ بَيْنَ الْمُعْتَزِلَيْنِ فَيَكُونُ بَاطِلًا۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے دو طریقوں سے دلیل پکڑی ہے اول یہ ہے کہ امت اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے، انہوں نے اختلاف کیا ہے اس بات میں کہ وہ مؤمن ہے یہ مذہب ہے اہل السنۃ والجماعت کا، یا کافر ہے اور یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ پس ہم نے متفق علیہ کو لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور ہم نے کہا کہ وہ (مرتکب کبیرہ) فاسق ہے نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ ایسے قول کی ایجاد ہے جو اجماع سلف کے مخالف ہے یعنی ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے (مخالف) ہے تو یہ باطل ہوگا۔

قولہ: احتجت المعتزلة الخ معتزلہ کے ہاں مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے اس پر انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں، اس عبارت میں ایک دلیل اور اس کے جواب کا ذکر ہے، دوسری دلیل مع جواب اگلی عبارت میں آرہی ہے۔

دلیل نمبر (۱): مرتکب کبیرہ کے بارے میں چار اقوال ہیں۔ (۱) فاسق ہے (۲) مؤمن ہے (۳) کافر ہے (۴) منافق ہے،

پہلے قول میں امت کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے، باقی اقوال میں اختلاف ہے مثلاً مرتکب کبیرہ کے مؤمن ہونے کے اہل السنۃ والجماعت قائل ہیں باقی اختلاف کرتے ہیں اور مرتکب کبیرہ کے کافر ہونے کے خوارج قائل ہیں باقی اختلاف کرتے ہیں، اسی طرح مرتکب کبیرہ کے منافق ہونے کے حسن بصری قائل ہیں باقی اختلاف کرتے ہیں، تو ہم صرف (معتزلہ) متفق علیہ بات کو لیتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے نہ مؤمن ہے جیسا کہ اہل السنۃ والجماعت نے کہا اور نہ کافر ہے جیسا کہ خوارج نے کہا ہے اور نہ منافق ہے جیسا کہ حضرت حسن بصری نے کہا ہے، ہم نے تینوں مختلف فیہ اقوال کو چھوڑ دیا ہے۔

جواب: ”والجواب ان هذا احداث الخ“ تمہارا یہ قول کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان واسطہ کا قائل ہونا ہے یہ اجماع سلف کے مخالف ہے اور ہر وہ بات جو اجماع سلف کے مخالف ہو وہ باطل ہے لہذا تمہارا یہ کہنا (کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر) بھی باطل ہے۔

فائدہ: اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت حسن بصری بھی سلف میں داخل ہیں وہ تو واسطہ کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے بلکہ منافق ہے تو نفاق ایمان اور کفر کے درمیان کی چیز ہے تو اجماع منعقد نہ ہوا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت حسن بصری جو بڑے محدث، مفسر اور بڑے فقیہ ہیں انکے ہاں مرتکب کبیرہ منافق ہونے کے باوجود مؤمن ہے ایمان سے خارج نہیں، انکی مراد نفاق سے نفاق عملی ہے نہ کہ نفاق اعتقادی، وہ تو نفاق کو ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ قرار نہیں دیتے جبکہ اجماع بھی ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔

الثَّانِي أَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى اأَمِنُ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا جَعَلَ الْمُؤْمِنُ مُقَابِلًا لِلْفَاسِقِ

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَزْنِي الزَّانِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَلَا كَافِرٍ لِمَا تَوَافَرَتْ مِنْ أَنَّ الْأُمَّةَ كَانُوا لَا يَقْتُلُونَهُ، وَلَا يَجْرُونَ عَلَيْهِ أَحْكَامَ الْمُتْرَكِّينَ وَيَذْفُونَهُ، فِي مَقَابِرِ الْمُسْلِمِينَ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَاسِقِ فِي الْآيَةِ هُوَ الْكَافِرُ لِأَنَّ الْكُفْرَ مِنْ أَعْظَمِ الْفُسُوقِ وَالْحَدِيثُ وَارِدٌ عَلَى سَبِيلِ التَّغْلِيظِ وَالْمُبَالَغَةِ فِي الزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِي بِدَلِيلِ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْفَاسِقَ مُؤْمِنٌ حَتَّى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا بَيَّ ذَنْبٍ لَمَّْا بَالِغٌ فِي السُّؤَالِ وَإِنْ زَكَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ۔

ترجمہ: دوسری دلیل (معتزلہ کی) یہ ہے کہ (مرتبک کبیرہ) مومن نہیں باری تعالیٰ کے فرمان ”افمن کلن مؤمنالغ“ کی وجہ سے ہومن کو فاسق کا مقابل ٹھہرایا ہے اور نبی علیہ السلام کا فرمان ”لا یزنی الزانی الغ“ اور نبی علیہ السلام کا فرمان ”لا ایمان لمن لا امانۃ له“ کی وجہ سے اور (مرتبک کبیرہ) کافر بھی نہیں اس وجہ سے کہ بطریق تواتر یہ بات ثابت ہے کہ امت اس کو قتل نہ کرتی تھی اور نہ ہی اس پر مرتدین کے احکامات جاری کرتی تھی اور (بلکہ) اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتی تھی۔ اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہی ہے اس لیے کہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور حدیث وارد ہوئی ہے تغلیظ کے طریقہ پر اور معاصی سے زجر کرنے میں مبالغہ کرنے پر، ان آیات اور احادیث کی دلیل سے جو دلالت کر رہی ہیں اس بات پر کہ فاسق مومن ہے یہاں تک کہ نبی ﷺ نے حضرت ابوذر غفاری سے فرمایا جبکہ انہوں نے سوال میں مبالغہ کیا ”وان زنی الغ“ اگرچہ زنا کرے اگرچہ چوری کرے ابوذر کی ناگواری کے باوجود (لا الہ الا اللہ کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)۔

قولہ الثانی انه لیس بمؤمن الغ اس عبارت میں معتزلہ کی دوسری دلیل (جو مرتبک کبیرہ کے عدم مومن اور عدم کافر ہونے پر مشتمل ہے) اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

دلیل نمبر (۳): مرتبک کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”افمن کلن مؤمنالغ“ کَانَ فَاسِقًا“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں فاسق کو مومن کے مقابل میں لایا گیا ہے اور تقابل مغایرت کا مقتضی ہے تو مغایرت بایں معنی ہوگی کہ فاسق مومن نہ ہو، کیونکہ اگر فاسق مومن ہوگا تو پھر مغایرت اور تقابل نہ ہوگا، تو اس آیت سے ثابت ہوا کہ مرتبک کبیرہ جو بالاتفاق فاسق ہے، مومن نہیں ہے۔

نیز نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: ”لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن“ اور ”لا ایمان لمن لا امانۃ له“ اول حدیث میں آپ علیہ السلام نے زانی سے جو کہ مرتبک کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی ہے اور دوسری حدیث میں آپ علیہ السلام نے خیانت کرنے والے سے جو کہ مرتبک کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی ہے، تو دونوں احادیث سے ثابت ہوا کہ مرتبک کبیرہ مومن نہیں ہے۔ اسی طرح مرتبک کبیرہ کافر بھی نہیں، کیونکہ اجماع امت ہے اور بطریق تواتر امت کا یہ

عمل چلا آرہا ہے کہ مرتکب کبیرہ کو نہ قتل کرتے تھے اور نہ ہی اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتے تھے بلکہ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے، اگر مرتکب کبیرہ کافر ہوتا تو پھر اس کے مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کیا جاتا اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کو دفن نہ کیا جاتا۔

جواب: والجواب ان المراد بالفاسق الخ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے نہ کہ مرتکب کبیرہ کیونکہ جب مطلق لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے، قاعدہ ہے ”المطلق اذا يطلق يراد به الفرد الكامل“ اور فاسق، مطلق لفظ ہے اس کافر کامل کافر ہے کیونکہ سب سے برافسق کفر ہے، باقی رہی احادیث وہ زجر اور تشدید پر محمول ہیں یا پھر اس سے مقصود ایمان کامل کی نفی کرنا ہے یا نور ایمانی کا سلب ہو جانا مراد ہے یا اس کو حلال اور ہلکا سمجھنے پر موقوف ہے جو یقیناً کفر ہے۔ بہر حال احادیث کا جو جواب دیا گیا ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ ایسی آیات اور احادیث بھی ہیں جن میں فاسق کو مومن کہا گیا ہے آیات کا ذکر تو ماقبل میں ہو چکا ہے۔ یہاں شارح نے ایک حدیث نقل فرمائی ہے (یعنی حدیث کا کچھ حصہ) کہ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زانی اور چور بھی مومن ہیں اسی ایمان کی وجہ سے ضرور جنت میں جائیں گے اگرچہ سزا بھگت کر جائیں، وہ حدیث یہ ہے ”ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زني وان سرق قال وان زني وان سرق ثم في الرابعة على رغم انف ابى ذر“ (رواہ البخاری و مسلم) (ترجمہ) نہیں ہے کوئی بندہ کہ جس نے کہا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں پھر مر گیا اسی توحید پر مگر وہ جنت میں داخل ہوگا میں نے کہا (ابوذر غفاریؓ مراد ہیں) اگرچہ وہ زنا بھی کرے اور چوری بھی کرے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا (جی ہاں) اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے پھر میں نے کہا اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا (جی ہاں) اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے پھر چوتھی مرتبہ آپ نے فرمایا اگرچہ زنا کرے اور چوری کرے (جنت میں ضرور داخل ہوگا) ابوذر کی ناگواری کے باوجود۔

یہ حدیث واضح دلیل ہے اس بات کی کہ زنا جیسے گناہ کبیرہ کا مرتکب بھی مومن ہے۔

وَاحْتَبَجَتِ الْخَوَارِجُ بِالنُّصُوصِ الظَّاهِرَةِ فِي أَنَّ الْفَاسِقَ كَافِرٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ وَفِي أَنَّ الْعَذَابَ مُخْتَصٌّ بِالْكَافِرِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْخِزْيَ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى لَا يَصْلُهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى وَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَالْجَوَابُ أَنَّهُمَا مَتْرُوكَتَا الظَّاهِرِ لِلنُّصُوصِ الْقَاطِعَةِ عَلَى أَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ لَيْسَ بِكَافِرٍ وَالْإِجْمَاعُ الْمُنْعَقِدُ عَلَى ذَلِكَ عَلَى مَآرٍ وَالْخَوَارِجُ

خَوَارِجُ عَمَّا نُعْقِدُ عَلَيْهِ الْأَجْمَاعُ فَلَا اعْتِدَادَ بِهِمْ۔

ترجمہ: اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو ظاہر ہیں اس بات میں کہ فاسق کافر ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کافران ”وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ الْخ“ (جو اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں) اور باری تعالیٰ کے فرمان ”وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ الْخ“ (جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں) اور جیسا کہ نبی علیہ السلام کافران ”مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ الْخ“ (جو جان بوجھ کر نماز ترک کرے وہ کافر ہے) اور (ان نصوص سے خوارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں) کہ عذاب کافر کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کافران ”اِنَّ الْعَذَابَ الْخ“ کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے، جہنم میں وہی بد بخت داخل ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے اور باری تعالیٰ کے فرمان ”اِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ الْخ“ کہ آج کے دن رسوائی اور عذاب کافروں کو ہی ہوگا وغیرہ ذالک اور جواب یہ ہے کہ (آیات مذکورہ اور احادیث کا) ظاہری معنی متروک ہے ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر (دلائل کر رہی ہیں) کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منعقد ہے اس طریقے پر جو گذر چکا۔ اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے تو ان کا کوئی شمار نہیں ہے۔

قولہ واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة الخ اس عبارت میں شارح خوارج کے دلائل اور ان کا جواب ذکر فرما رہے ہیں، آخر میں یعنی ”والخوارج الخ“ کی عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب بھی ہے۔ شارح نے خوارج کے استدلال میں پانچ آیات اور ایک حدیث نقل کی ہے، انہوں نے ایک تو ان نصوص سے استدلال کیا ہے کہ جن سے بظاہر فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے اور دوسرا ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے کہ جن سے عذاب کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے اول کی مثال یہ ہے۔

آیت نمبر (۱۱): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے، مذکورہ آیت کی رو سے اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کرنے والے کافر ہیں لہذا مرتکب کبیرہ کافر ہے کیونکہ وہ نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔

آیت نمبر (۴۱): فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ ضمیر فصل (هم) خبر (الفاسيقون) کا مبتدا پر قصر کرنے کے لئے آتی ہے تو ”الفاسيقون“ خبر کو معرف باللام لا کر فاسق کو کافر میں منحصر کر دیا ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کافر کے علاوہ کوئی اور فاسق ہے ہی نہیں، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ

ہر فاسق کافر ہے۔

حدیث: نبی علیہ السلام کافران ”من ترك الصلوة متعمداً فقد كفر“ وجہ استدلال یہ ہے کہ عہد انماز کو ترک کرنے والا چونکہ مرتکب کبیرہ ہے آپ علیہ السلام نے اس کو صراحۃً کافر کہا ہے، تو معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے، ثانی کی مثال، یعنی وہ نصوص کہ جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے۔

آیت نمبر (۳): اِنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَكَوَلٰی۔

آیت نمبر (۴): لَا يَصْلٰهَا اِلَّا الْاَشْقٰی الَّذِیْ كَذَّبَ وَكَوَلٰی۔

آیت نمبر (۵): اِنَّ الْخٰزِیَ الْیَوْمَ وَالسُّوءَ عَلٰی الْكَافِرِیْنَ۔

تینوں سے وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ آیات سے عذاب دیا جانا حق کی تکذیب کرنے کے ساتھ خاص ہے جو یقیناً کافر ہے اور ادھر یہ بات بھی یقینی ہے کہ مرتکب کبیرہ عذاب دیا جائے گا تو نتیجہ یہ نکلا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے۔

جواب: خوارج کے پیش کردہ نصوص کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے علاوہ اور نصوص قطعیہ اس بات پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور نیز امت کا اجماع بھی اس بات پر ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں کیونکہ مرتکب کبیرہ کی نماز جنازہ پڑھنے اور اس کے لئے دعا کرنے اور استغفار کرنے پر امت کا اتفاق رہا ہے۔

”والخوارج الخ“ کی عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: جب خوارج مرتکب کبیرہ کے کافر ہونے کے قائل ہیں تو ان کے بغیر مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر اجماع کیسے منعقد ہو گیا ہے؟

جواب: خوارج اہل سنت والجماعت کے اجماع سے خارج ہیں اور اجماع اہل سنت والجماعت کا معتبر ہے لہذا خوارج کا اجماع سے خارج ہونا اجماع کے اعتقاد میں رکاوٹ بھی نہ ہوگا اور نہ ہی ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار ہوگا۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهِ بِاِجْمَاعِ الْمُسْلِمِیْنَ لِكِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّهُ هَلْ یَجُوزُ عَقْلًا اَمْ لَا فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰی اَنَّهُ یَجُوزُ عَقْلًا وَاِنَّمَا عَلِمَ عَدَمُهُ بِذَلِیْلِ السَّمْعِ وَبَعْضُهُمْ اِلٰی اَنَّهُ یَمْتَنِعُ عَقْلًا لِاَنَّ قَضِیَّةَ الْحُكْمَةِ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ الْمُسْمٰی وَالْمُحْسِنِ وَالْكَفَرُ نِهَیَّةٌ فِی الْجَنَایَةِ لَا یَحْتَمِلُ الْاِبَاحَةَ وَرَفَعَ الْحُرْمَةَ اَصْلًا فَلَا یَحْتَمِلُ الْعَفْوُ وَرَفَعَ الْغَرَامَةَ وَ اَيْضًا الْكَافِرُ یَعْتَقِلُهُ حَقًّا وَلَا یَطْلُبُ لَهُ عَفْوًا وَ مَغْفِرَةً فَلَمْ یَكُنِ الْعَفْوُ عَنْهُ حِكْمَةً وَاَيْضًا هُوَ اِعْتِقَادُ الْاَبَدِ فِیُوجِبُ جَزَاءَ الْاَبَدِ وَهَذَا بِخِلَافِ سَائِرِ الذُّنُوْبِ۔

توجہ: اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کرے گا اس بات کو کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ لیکن (علماء نے) اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ یہ (کفر و شرک کا معاف کرنا) عقلاً جائز ہے یا نہیں، تو ان میں سے

بعض لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ عقلاً جائز ہے اور اس کا عدم (عدم مغفرت و شرک) دلیل نقلی سے معلوم ہوا ہے اور ان میں سے بعض اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ (کفر و شرک کا معاف کرنا) عقلاً متنع ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضا نیکو کار و بدکار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر جرم کا آخری درجہ ہے کہ جو نہ اباحت کا احتمال رکھتا ہے اور نہ بالکل حرمت کے ختم ہونے کا تو وہ معافی اور عذاب کے اٹھائے جانے کا بھی احتمال نہ رکھے گا۔ اور نیز کافر اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلبگار نہیں ہوتا۔ پس اس کو معاف کرنا حکمت اور دانشمندی نہیں۔ اور نیز وہ (کفر) بیہنگی کا اعتقاد ہے تو یہ بیہنگی کی سزا کو واجب کرے گا اور یہ تمام گناہوں کے برخلاف ہے۔

قولہ واللہ تعالیٰ لا یغفر ان یشرک بہ الخ ماتن کی یہ عبارت آیت قرآن سے اقتباس ہے۔ باری تعالیٰ کا فرمان ہے: ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر اور شرک معاف نہیں کریں گے، آگے اس میں اختلاف ہے کہ آیا کفر و شرک کا معاف کرنا عقلاً ممکن اور جائز ہے یا نہیں۔ مذکورہ عبارت میں شارح اسی اختلاف کو مع الدلائل بیان فرما رہے ہیں:

اشعارہ: جو اشیاء میں حسن و قبح عقلی نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ کفر و شرک کا معاف کرنا عقلاً ممکن اور جائز ہے۔

دلیل: معاف کرنا اللہ تعالیٰ کا فضل ہے اور اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں۔ البتہ مغفرت کا وقوع نہ ہوگا کیونکہ یہ بات دلیل نقلی سے معلوم ہوئی ہے کہ کفار و مشرکین کی مغفرت نہ ہوگی، اس کے متعلق وہ نصوص ہیں کہ جن میں کفار و مشرکین کے مخلد فی النار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

معتزلہ و ماتریدیہ: جو اشیاء میں حسن و قبح عقلی مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ کفر و شرک کا معاف کرنا عقلاً ناممکن ہے، اس پر چار دلیلیں پیش کی ہیں جن کو شارح نے بیان کیا ہے:

دلیل نمبر (۱): لان قضیۃ الخ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں ان کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق قائم رکھے اگر کافر و شرک کی مغفرت کر کے جنت میں داخل فرمادے تو پھر فرق قائم نہ رہنے کی وجہ سے عقلاً حکمت کے خلاف ہوگا جو کہ جائز نہیں، شارح نے اگرچہ اس کا جواب نہیں دیا تاہم اس کے جوابات دیئے گئے ہیں: (۱) اس دلیل کی بنیاد اعتقاد پر مبنی ہے کہ نیک اور بد کے درمیان فرق رکھنا اللہ پر واجب ہے حالانکہ ہمارے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ فرق بدکار کو عذاب دینے میں منحصر نہیں بلکہ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بدکاروں کو جنت میں داخل تو کر دے لیکن اپنے دیدار سے بدکاروں کو محروم رکھے یا جنت کی دوسری نعمتوں سے دور رکھے۔

دلیل نمبر (۲): والكفر نہایۃ الخ کفر ایسا سنگین جرم ہے جو کسی حال میں بھی اباحت کا احتمال نہیں رکھتا اور نہ ہی اپنی حرمت کے اٹھ جانے کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس میں معافی کا احتمال اور رفع عذاب کا احتمال عقلاً ممکن نہیں، بخلاف دیگر گناہوں

کے، کسی نہ کسی وقت میں ان کی حرمت زائل ہو جاتی ہے مثلاً شراب کو دوا کی غرض سے پینا جبکہ مرض کا کوئی اور علاج نہ ہو۔

دلیل نمبر (۳): وایضاً الکافر الخ کا فر اپنے کفر کو چونکہ حق سمجھتا ہے اور معافی کا طلب گار نہیں ہوتا اس لئے اس کو معاف کرنا خلاف حکمت ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ اس دلیل کا بھی جواب دیا گیا ہے اگرچہ شارحؒ نے ذکر نہیں کیا، جواب یہ ہے کہ معافی نہ مانگنے والے کو معاف کرنا خلاف حکمت نہیں بلکہ معاف کرنا اعلیٰ درجہ کا کرم ہوگا۔

دلیل نمبر (۴): وایضاً هو اعتقاد الخ کفر ہمیشہ کا اعتقاد ہے کیونکہ کافر کا ارادہ ہمیشہ کفر پر رہنے کا تھا اگر وہ ہمیشہ رہتا، لہذا سزا بھی اس کو ہمیشہ کے لئے اور دائمی دینی چاہئے بخلاف دیگر گناہوں کے، کیونکہ گناہگار اور مومن کا ارادہ ہمیشہ گناہ کرنے کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی کوشش اور خواہش ہوتی ہے کہ اس کو توبہ کی توفیق ہو جائے، اس دلیل کا بھی جواب دیا گیا ہے کہ اعتقاد ابدی مسلم نہیں بلکہ اعتقاد موت سے ختم ہو گیا۔ اور انتہائی کرم ہوگا کہ اعتقاد ابدی پر بھی سزا ابدی نہ دے تو کیا محال لازم آئے گا۔

وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ مَعَ التَّوْبَةِ أَوْ بِذُنُوبِهَا خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَفِي تَقْرِيرِ الْحُكْمِ مِلَاحَظَةٌ لِلآيَةِ الدَّالَّةِ عَلَى ثُبُوتِهِ وَالْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ فِي هَذَا الْمَعْنَى كَثِيرَةٌ وَالْمُعْتَزِلَةُ يُخَصِّصُونَهَا بِالصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ الْمُقَرُّونَ بِالتَّوْبَةِ وَتَمَسَّكُوا بِوَجْهَيْنِ الْأَوَّلِ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي وَعِيدِ الْعَصَاةِ وَالْجَوَابِ أَنَّهَا عَلَى تَقْدِيرِ عُمُومِهَا إِنَّمَا تَكُنُّ عَلَى الْوُقُوعِ دُونَ الْوُجُوبِ وَقَدْ كَثُرَتْ النُّصُوصُ فِي الْعَفْوِ فَيُخَصِّصُ الْمُتَذَيِّبُ الْمُغْفُورُ عَنْ عُمُومَاتِ الْوَعِيدِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) مغفرت کر دیں گے شرک کے علاوہ جس کے لئے چاہے گا صغائر اور کبائر میں سے توبہ کے ساتھ یا بغیر توبہ کے، برخلاف معتزلہ کے اور حکم کے بیان کرنے میں لحاظ ہے اس آیت کا جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور آیات اور احادیث اس معنی میں بکثرت ہیں۔ اور معتزلہ اس (مغفرت) کو خاص کرتے ہیں صغائر کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ جو توبہ کے ساتھ ملے ہوئے ہوں اور انہوں نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہگاروں کی وعید کے سلسلے میں وارد ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص ان کے عموم کی تقدیر پر وقوع پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب پر اور معافی کے سلسلے میں نصوص بہت ہیں تو مغفور گناہگار کو وعید کے عموم سے خاص کر لیا جائے گا۔

قولہ ویغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر الخ یہ مسئلہ بھی اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان اختلافی ہے۔ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ شرک کے علاوہ جس کے لئے چاہیں گے گناہ معاف فرمائیں گے چاہے صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں پھر کبیرہ ہونے کی صورت میں بندہ نے چاہے توبہ کر لی ہو یا توبہ نہ کی ہو اور بلا توبہ مر گیا ہو۔

دلیل: فرمان باری تعالیٰ ہے: ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں کلمہ ”ما“ عام ہے صفائے اور کبائر دونوں کو شامل ہے، کبائر کی صورت میں توبہ و بلا توبہ دونوں کو شامل ہے، آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر و شرک کے علاوہ جو کچھ گناہ ہو خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کبائر کی صورت میں توبہ و بلا توبہ ہوسب کی معافی و مغفرت اللہ کی مشیت پر موقوف ہے جس کے لئے چاہے گا معاف کر دے گا۔ اس کے علاوہ اور آیات اور احادیث بھی اس معنی پر دلالت کر رہی ہیں جیسے ”لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا، إِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ“ وغیرہ۔

معترکہ یہ کہتے ہیں کہ ”و یغفر ما دون الخ“ میں مغفرت صرف صفائے کے ساتھ خاص ہے باقی رہے کبائر، اگر توبہ کر لی ہو تب تو مغفرت ہوگی ورنہ اگر بلا توبہ مر گیا تو یہ شخص کفر کے ہم پلہ ہو گیا حتیٰ کہ کفار کی طرح یہ شخص بھی مخلد فی النار ہو گا۔ دو طریقوں سے انہوں نے استدلال کیا ہے:

دلیل نمبر (۱): وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہگاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، جیسے ”وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا“ اور جیسے ”وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّلًا فَجَزَاءُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا“ اور ”وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ نصوص میں وعید اور عذاب کی خبر دی گئی ہے۔ اب اگر اللہ تعالیٰ کبائر کو معاف کر دیں سزا نہ دیں تو پھر وعید خلافی اور نصوص کا اپنی خبر میں کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ اور آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: ”ثلاثة: قد حرم الله عليهم الجنة من الخمر والعاق والدیوث“ کہ تین شخص ایسے ہیں کہ جن پر اللہ تعالیٰ نے جنت کو حرام کر دیا ہے (۱) شراب پینے والا (۲) عاق (والدین کا نافرمان) (۳) دیوث (بے غیرت) جو اپنی بیوی پر غیر آدمی کو دیکھے اور غیرت نہ کھائے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر مذکورہ اشخاص کو (جو بغیر توبہ کے مر گئے) اللہ تعالیٰ معاف کر دیں سزا نہ دیں تو پھر خبر کا جھوٹا ہونا و متغیر ہونا لازم آئے گا یہ باطل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ“ کہ میری بات بدلتی نہیں ہے۔

جواب: ”والجواب انها على تقدير الخ“ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں بلکہ اس سے بعض گناہگار مراد ہیں جبکہ اور نصوص کثیرہ سے یہ ثابت ہے کہ گناہگاروں کو معاف کر دیا جائے گا جیسے ”إِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ، وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ، إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا“ وغیرہ۔ یہ نصوص عام ہیں ان سے بعض گناہگاروں کی تخصیص ضروری ہے تاکہ دوسری نصوص کے ساتھ تعارض باقی نہ رہے۔ یہ جواب ماتریدیہ کی موافقت پر ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وعید خلافی بھی نہیں کرتے۔ اور

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مخالفین کی مذکورہ نصوص کو تمام اہل کبار پر مشتمل مان لیا جائے تو پھر زیادہ سے زیادہ مذکورہ نصوص سے عذاب کا وقوع معلوم ہوتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ اہل کبار کو سزا دیں گے جبکہ محل نزاع وقوع نہیں بلکہ وجوب ہے کہ ہم (اہل سنت والجماعت) کہتے ہیں کہ اللہ پر اہل کبار کو سزا دینا واجب نہیں ہے بلکہ جس کو چاہیں معاف کر دیں اگرچہ بغیر توبہ کے مر گیا ہو اور معتزلہ کے ہاں اللہ پر واجب ہے اس کو سزا دینا جو بلا توبہ مر گیا ہے۔

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْخُلَفَیْ فِی الْوَعِیْدِ کَرَمٌ فِیْجُوزُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالْمُحَقَّقُونَ عَلٰی خِلَافِهِ کَیْفَ وَ هُوَ تَبْدِیْلٌ لِّلْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی مَا یُبْدِلُ الْقَوْلَ لَدٰی۔

ترجمہ: اور گمان کیا ہے ان (اہل سنت) میں سے بعض نے کہ وعید کی خلاف ورزی کرم ہے یہ اللہ کی طرف سے جائز ہے اور محققین (ماتریدیہ) اس کے خلاف ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ یہ قول کی تبدیلی ہے اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں میرے ہاں بات بدلائیں کرتی۔

قوله و زعم بعضهم الخبر اذا شاعره ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے معتزلہ کے مذکورہ استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ نصوص میں وعید ضرور ہے تاہم اللہ تعالیٰ جس کو چاہیں گے معاف کر دیں گے اور معاف کرنا اس کا اعلیٰ کرم ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا وعید خلافی کرنا جائز ہے، شارح فرماتے ہیں کہ محققین ماتریدیہ اس کے خلاف ہیں کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کا اپنی بات سے بدلانا لازم آتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واضح فرما چکے ہیں کہ ”ما یبدل القول لدی الخ“

الثَّانِیْ اَنَّ الْمُذْنِبَ اِذَا عَلِمَ اَنَّهُ لَا یُعَاقَبُ عَلٰی ذَنْبِهِ كَانَ ذٰلِكَ تَقْرِیْرًا لَهٗ، عَلٰی الذَّنْبِ وَاَعْرَآءٌ لِلْمَغِیْرِ عَلَیْهِ وَهٰذَا یُنَاقِیْ حِکْمَةَ اَرْسَالِ الرُّسُلِ وَالْجَوَابُ اَنَّ مُجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَا یُوجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ کَیْفَ وَالْعُمُومَاتُ الْوَارِدَةُ فِی الْوَعِیْدِ الْمُقْرُونَةُ بِعَاقِبَةٍ مِنَ التَّهْدِیْدِ تُرَجِّحُ جَانِبَ الْوُقُوعِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی کُلِّ وَاحِدٍ وَ کَفٰی بِهٖ ذَاجِرًا۔

ترجمہ: (معتزلہ کا) دوسرا استدلال یہ ہے کہ گناہگار آدمی کو جب اس بات کا یقین ہو جائے کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو اس (گناہ) پر ابھارنا ہوگا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ محض جواز عفو، سزا کے نہ ہونے کے گمان کو بھی ثابت نہیں کرتا یقین کو تو کیا ثابت کرے گا (اور یہ ظن اور یقین عدم عقاب) کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ وہ عموماً جو وعید کے سلسلے میں وارد ہیں ملی ہوئی ہیں انتہائی تہدید (دھمکی) سے ہر ایک کی جانب سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

قوله الثانی ان المذنب اذا علم الخ۔ اس عبارت میں شارح معتزلہ کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اہل کبار اگر بغیر توبہ کے مر گئے تو اللہ پر ضروری ہے کہ سزا دے اور معاف نہ کرے۔

دلیل نمبر (۶): دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ کو یقین ہو جائے کہ سزا نہ ملے گی بلکہ اللہ تعالیٰ معاف کر دیں گے تو پھر وہ آزاد ہو کر گناہ کرے گا اور اسی پر برقرار بھی رہے گا اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا ذریعہ بھی بنے گا جو ار سال رسل کی حکمت کے خلاف ہے کیونکہ انبیاء و رسل کے بھیجنے کا مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کو گناہوں سے روکیں بصورت دیگر انبیاء یہ کہتے پھریں گے کہ پریشان ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اللہ تعالیٰ تمہارے سارے گناہ معاف کر دیں گے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں توبہ کے ساتھ وابستہ ہوں یا بلا توبہ چاہے اسی حال میں تم مر جاؤ۔ یہ تو انبیاء کے بھیجنے کی حکمت کے خلاف ہے۔

جواب: ”والجواب ان مجرد الخ“ یہ ہے کہ ہم تو کفر و شرک کے علاوہ باقی گناہوں کی معافی اور مغفرت کو صرف جائز اور ممکن کہتے ہیں وہ بھی بعض کے حق میں اللہ کی مشیت کے ساتھ، صرف مغفرت و معافی کے جواز اور امکان سے سزا نہ ہونے کا یقین کر لینا تو دور کی بات ہے اس کا ظن بھی حاصل نہیں، کیونکہ سزا کے سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص اس قدر تہدید اور ڈانٹ ڈپٹ پر مشتمل ہیں کہ جو ہر ایک گناہ گار کے لئے سزا کے وقوع کو ترجیح دیتی ہیں یہی چیز ان کو گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

وَيَجُوزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ سَوَاءً اجْتَنَبَ مُرْتَكِبُهَا الْكَبِيرَةَ أَمْ لَا لِذُخُولِهَا تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ يَكْفُرُ مَا ذُوْنَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ الْأَحْصَاءُ إِنَّمَا يَكُونُ لِلسَّوَالِ وَ الْمُجَاوِزَةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ وَ الْآحَادِيثِ وَ ذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَى أَنَّهُ إِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَمْ يَجْزُ تَعَلُّبُهُ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ يَمْتَنِعُ عَقْلًا بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقَعَ لِقِيَامِ الْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَقَعُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفَرُ عَنْكُمْ سَائِرَاتُكُمْ۔

ترجمہ: اور جائز ہے صغیرہ پر سزا دینا برابر ہے کہ اس کا مرتکب کبیرہ سے بچے یا نہ بچے، اس صغیرہ کے داخل ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ کے فرمان ”وَيَكْفُرُ مَا ذُوْنَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ سے (ترجمہ۔ کہ نامہ اعمال سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو قلمبند کر رکھا ہے) اور قلمبند کرنا صرف سوال اور سزا دینے کے لئے ہے۔ اس کے علاوہ اور آیات اور احادیث ہیں۔ اور بعض معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جب وہ کبائر سے بچے گا تو اس کو عذاب دینا صحیح نہیں اس کا یہ معنی نہیں کہ (سزا دینا) عقلاً متنع ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وقوع جائز نہیں دلائل نقلیہ کے قائم ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اس (سزا) کا وقوع نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ”ان تجتنبوا الخ“ (اگر تم کبائر سے جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب رکھو گے تو ہم تمہارے چھوٹے گناہوں کو معاف کر دیں گے)

قوله وَيَجُوزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ الخ اس عبارت میں شارح ”گناہ صغیرہ پر سزا دینے نہ دینے کے سلسلہ میں

اہل السنّت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہے اس کو مع الدلائل بیان کر رہے ہیں۔ اہل السنّت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا صغیرہ گناہ پر سزا دینا جائز اور ممکن ہے چاہے بندہ کبیرہ گناہ سے بچتا ہو یا نہ بچتا ہو۔

دلیل (۱) اہل حق: باری تعالیٰ کا فرمان ہے: ”وَيُغْفِرُ مَا ذُوْنَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ“ کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جس کو ہم چاہیں گے معاف کر دیں گے تو غیر شرک میں جس طرح کبائر داخل ہیں ایسے ہی صغائر بھی داخل ہیں اگر چاہے تو صغائر پر بھی سزا دے سکتا ہے اور اگر چاہے تو معاف بھی کر سکتا ہے تو صغیرہ و کبیرہ دونوں پر سزا اور معافی اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ تو معلوم ہوا کہ صغیرہ پر سزا دینا ممکن اور جائز ہے۔

دلیل نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے ”لَا يُعَذِّبُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا“ اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں اعمال نامہ کی کیفیت بیان کی گئی ہے کہ اس میں صغیرہ گناہ کا بھی اندراج ہے اور وہ اندراج سزا دینے کے لئے ہے اگر سزا دینے کے لئے نہ ہو تو پھر کفار خوف زدہ کیسے ہوں گے حالانکہ پوری آیات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار صغائر اور کبائر دونوں کے اندراج کو دیکھ کر خوف زدہ ہوں گے یہ خوف زدہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صغیرہ بھی اسباب عقاب میں سے ہے اور اس پر سزا دینا ممکن ہے۔

معتزلہ: بعض معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ صغیرہ کا ارتکاب کرنے والا اگر کبیرہ گناہوں سے بچتا رہے تو پھر صغیرہ پر سزا دینا جائز نہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ سزا دینا عقلاً متنع و محال ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو سزا ہوگی نہیں، اس پر انہوں نے دلیل پیش کی ہے:

دلیل معتزلہ: فرمان باری تعالیٰ ہے: ”إِنَّ تَجْتَبِئُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ“ اگر تم کبائر سے بچو گے کہ جن سے تم کو منع کیا گیا ہے تو ہم تمہاری سیئات کو مٹا دیں گے، اس آیت میں سیئات سے مراد صغائر ہیں کیونکہ کبائر کے مقابلہ میں آئی ہیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ جب گناہ کبیرہ سے اجتناب کیا جاتا ہے تو صغائر معاف ہو جاتے ہیں ان پر سزا نہیں ہوتی۔ اس دلیل کا جواب اگلی عبارت میں ہے۔

وَأُجِيبَ أَنَّ الْكَبِيرَةَ الْمُطْلَقَةَ هِيَ الْكُفْرُ لِأَنَّهُ الْكَامِلُ وَجَمْعُ الْأَسْمِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَوَاقِ الْكُفْرِ وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ مِلَّةً وَاحِدَةً فِي الْحُكْمِ أَوْ إِلَى أَفْرَادِهِ الْقَائِمَةِ بِأَفْرَادِ الْمُخَاطَبِينَ عَلَى مَا تَمَّهَدَ مِنْ قَاعِدَةٍ أَنَّ مُقَابَلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ يَقْتَضِي انْقِسَامَ الْأَحَادِ بِالْأَحَادِ كَقَوْلِنَا رَبَّ الْقَوْمِ دَوَّابَهُمْ وَلَبَسُوا لِبَاسَهُمْ۔

ترجمہ: اور جواب دیا گیا ہے اس طریقے پر کہ کبیرہ مطلقہ کفر ہے اس لئے کہ وہ (کفر) ہی کامل ہے اور اسم (کبائر) کا جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے اگرچہ حکماً سب ایک ہی ملت ہوں یا (جمع لانا) کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں اس مقررہ قاعدہ کے مطابق کہ جمع کا جمع سے مقابلہ، آحاد کا آحاد پر تقسیم ہونے کا مقتضی

ہے جیسے ہمارا قول ”رکب القوم دوابہم“ اور ”لبسو ثیابہم“ (وہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے)

قولہ واجب بان الكبيرة المطلقة الخ اس عبارت میں شارح (ما قبل میں مذکورہ دلیل معتزلہ کا) جواب دے رہے ہیں۔ نیزو جمع الاسم بالنظر سے آخر تک دو مقدار اعتراضات کے جوابات بھی ہیں:

جواب: دلیل معتزلہ: آیت مذکورہ میں کبار سے کفر مراد ہے کیونکہ کبار، مطلق لفظ ہے اور قاعدہ ہے ”المطلق اذا يطلق يراد به فرد الكامل“ تو کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے، لہذا سیئات (صغائر) کا تقابل کبار سے نہیں، پھر اس پر ایک اعتراض ہے، اس کے دو جواب ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ کبار بصیغہ جمع ہے جبکہ کفر مفرد ہے تو کبار (جمع) کی تفسیر مفرد کے ساتھ کرنا کیسے درست ہے؟ اس کے دو جواب ہیں:

جواب نمبر (۱): یہ ہے کہ کفر کی انواع واقسام بہت ہیں جیسے بت پرستی، مجوسیت، یہودیت، نصرانیت، رافضیت وغیرہ تو کبار بصیغہ جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے کیونکہ کفر کی متعدد قسمیں ہیں اس لئے کبار جمع ہے۔

جواب نمبر (۲): دوسرا جواب یہ ہے کہ کبار (جمع) ان افراد کے اعتبار سے ہے جو افراد مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں، چونکہ جن افراد کے ساتھ کفر قائم ہے ان میں تعدد ہے مثلاً کفر ابو جہل، کفر ابولہب، کفر نمرود، کفر فرعون وغیرہ اور ہر ایک کا کفر کبیرہ ہے اس لئے کبار بصیغہ جمع لائے اور یہ لانا صحیح ہے کیونکہ عربی زبان کا قاعدہ ہے کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو پھر وہاں تقسیم ”الاحاد علی الاحاد“ ہوتی ہے یعنی ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے ”رکب القوم دوابہم“، ”ولبسوا ثیابہم“ کہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر ایک بہت ہی سواریوں پر سوار ہوا ہے اور ہر ایک نے بہت ہی کپڑے پہنے ہیں۔

اسی طرح ”ان تعذبوا کبار“ میں تعذبوا بصیغہ جمع کا ہے اور ”کبار“ بھی جمع ہے تو قاعدہ کی رو سے ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم میں سے ہر ایک اپنے کفر سے بچے گا الخ۔ چونکہ کفر تو متحد ہے لیکن اس کا قیام جن افراد کے ساتھ ہے ان میں تعدد ہے تو اس بناء پر ”کبار“ بصیغہ جمع لانا صحیح ہے۔

شارح کی یہ عبارت ”وان کان الكل مله واحده فی الحكم“ ایک اعتراض مقدار کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے ما قبل میں کہا ہے کہ کفر کی انواع ہیں حالانکہ فقہاء نے کہا ہے کہ ”الکفر مله واحده“ کہ کفر ملت واحد ہے۔ اسی وجہ سے نصرانی اپنے یہودی بھائی کا وارث بنے گا حالانکہ دین کا اختلاف ارث کے لئے مانع ہے، تو

آپ نے کفر کی اقسام اور انواع کیسے بنادیں؟

جواب: فقہاء کی بات صحیح ہے کیونکہ انہوں نے کفر کو باعتبار جنس کے واحد کہا ہے یعنی حکم کے اعتبار سے کفر کے سارے انواع ملت واحدہ ہیں، لیکن باعتبار نوع (حقیقت) کے اس میں تعدد ہے مثلاً کفر نصاریٰ، کفر یہود، کفر کفار، کفر مجوس وغیرہ حاصل جواب یہ ہے کہ اتحاد جنس کے اعتبار سے ہے اور تغایر نوع کے اعتبار سے ہے فلا اشکال۔

وَالْعَفْوُ عَنِ الْكِبِيرَةِ هَذَا مَذْكُورٌ فِيمَا سَبَقَ إِلَّا أَنَّهُ، أَعَادَهُ، لِيُعْلَمَ أَنَّ تَرْكَ الْمُوَاخَذَةِ عَلَى الذَّنْبِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَغْفِرَةِ وَلِيَتَعَلَّقَ بِهِ قَوْلُهُ، إِذَا لَمْ تَكُنْ عَنِ اسْتِحْلَالِ وَالْأَسْتِحْلَالُ كُفْرٌ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّكْذِيبِ الْمُنَافِي لِلتَّصَدِيقِ وَبِهَذَا يُأَوَّلُ النُّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَى تَخْلِيدِ الْعُصَاةِ فِي النَّارِ أَوْ عَلَى سَلْبِ إِسْمِ الْإِيمَانِ عَنْهُمْ۔

ترجمہ: اور کبیرہ کو معاف کر دینا (جائز ہے) یہ بات ماقبل میں ذکر ہو چکی ہے مگر (ماتن نے) اس کا اعادہ کیا تاکہ معلوم ہو جائے یہ بات کہ گناہ پر مواخذہ کو چھوڑ دینا اس کے اوپر لفظ غفوکا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ اس پر لفظ مغفرت کا اطلاق کیا جاتا ہے اور تاکہ اس کے ساتھ (ماتن کا) یہ قول متعلق ہو جائے جبکہ حلال سمجھنے کے طریقے پر نہ ہوا اور حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے۔ اور اسی تاویل کے ساتھ ان نصوص کو مؤول کر دیا جائے گا جو گناہ گاروں کے مخلد فی النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرتی ہیں۔

قوله والعفو عن الكبيرة الخ ماتن نے فرمایا اللہ کبیرہ گناہوں کو معاف کر دے تو جائز ہے اس پر یہ شبہ ہوگا کہ یہ بات تو ماتن کے قول ”ویغفر ما دون ذلك لمن يشاء“ سے معلوم ہو چکی ہے کہ ”مادون ذلك“ میں کبیرہ داخل ہے تو پھر ماتن نے یہاں دوبارہ ذکر کیوں کیا تو شارح نے اس کی دو وجہیں بیان کی ہیں:

(۱) ماتن نے دوبارہ اس لئے ذکر کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ نہ کرنے پر جس طرح مغفرت کا لفظ بولا جاتا ہے (جیسا کہ ماقبل میں لفظ مغفرت کا ذکر کیا تھا) اسی طرح گناہ پر مواخذہ نہ کرنے پر لفظ عفو بھی بولا جاتا ہے۔ (۲) ماتن نے یہاں تکرار کے ساتھ اس لئے ذکر کیا تاکہ ماتن کا آنے والا قول یعنی ”إذا لم تكن عن استحلال“ اس سے متعلق ہو سکے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اہل السنۃ والجماعت کے ہاں جس طرح صغیرہ پر سزا جائز ہے اسی طرح کبیرہ کا معاف کیا جانا بھی جائز ہے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ سمجھے ورنہ حلال سمجھنے کی صورت میں کفر ہوگا اس لئے کہ حلال سمجھنے میں تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے جب تکذیب آئی تو تصدیق باقی نہ رہی جو ایمان کی حقیقت ہے۔ آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ جو نصوص گناہ گاروں کے مخلد فی النار ہونے پر دلالت کرتی ہیں یا سلب ایمان پر دلالت کرتی ہیں ان سے مراد یہ ہے کہ بندہ نے گناہ حلال سمجھ کر کیا ہے اس لئے وہ بندہ مخلد فی النار ہے ان نصوص میں یہی تاویل کی جائے گی۔ وہ

نصوص یہ ہیں: ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا“ اسی طرح حدیث ”لا یزنی الزانی حین زنیٰ و هو مؤمن“ وغیرہ۔

وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَالْأَخْيَارِ فِي حَقِّ أَهْلِ الْكِبَايِرِ بِالْمُسْتَفِضِ مِنَ الْأَخْبَارِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهَذَا مَبْنًى عَلَى مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعُقُوفِ وَالْمَغْفِرَةِ بِذُنُوبِ الشَّفَاعَةِ فَبِاِشْفَاعَةِ أَوْلَى وَعِنْدَهُمْ لَكَمَا لَمْ يَجْزُ لَمْ تَجْزُ لَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَاسْتَغْفِرْ لِلذَّنْبِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ السَّالِفِينَ فَإِنَّ أُسْلُوبَ هَذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجُمْلَةِ وَإِلَّا لَمَا كَانَ لِنَفْسِي نَفْعُهَا عَنِ الْكَافِرِينَ عِنْدَ الْقَضَاءِ إِلَى تَقْيِيحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيقِ بِاسِهِمْ مَعْنًى لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْمَقَامِ يَقْتَضِي أَنْ يُوسِّمُوا بِمَا يَخْصُهُمْ لَا بِمَا يَعْصُهُمْ وَغَيْرُهُمْ وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنْ تَعْلِقَ الْحُكْمَ بِالْكَافِرِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ حَتَّى يَرُدَّ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِنَّمَا يَقُومُ حُجَّةٌ عَلَى مَنْ يَقُولُ بِمَفْهُومِ الْمُخَالَفَةِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَايِرِ مِنْ أُمَّتِي وَهُوَ مَشْهُورٌ بِكُلِّ الْأَحَادِيثِ فِي بَابِ الشَّفَاعَةِ مُتَوَاتِرَةٌ الْمَعْنَى۔

ترجمہ: اور شفاعت ثابت ہے رسولوں اور نیک لوگوں کے لئے اہل کبائر کے حق میں جو اخبار مشہورہ سے ثابت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے اور یہ (اختلاف) مبنی ہے اس بات پر جو گزر چکی ہے یعنی غنوا اور مغفرت کا جواز بغیر شفاعت کے ہے، تو شفاعت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ (ممکن ہے) اور معتزلہ کے نزدیک جب (غنوکا) جواز نہیں تو (مغفرت کے لئے شفاعت) بھی ممکن نہیں۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان: ”وَاسْتَغْفِرْ لِلذَّنْبِ الْخ“ (اللہ تعالیٰ کا اپنے نبي سے یہ فرمانا کہ اے نبی) آپ اپنے قصور کی اور مومن مردوں اور مومن عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے اور (کفار کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ الْخ“ کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دے گی، اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دال ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا ان کی بد حالی اور ان کی ناامیدی کو ثابت کرنے کے لئے ارادے کے وقت، اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان (کفار) کا ایسا حال بیان کیا جائے جو انہی کے ساتھ خاص ہو نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو۔ اور یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کا کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کر رہا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت قائم ہو سکتی ہے جو مفہوم مخالف کا قائل ہو اور نبی علیہ السلام کا یہ فرمان کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ احادیث باب شفاعت میں متواترۃ المعنی ہیں۔

قولہ وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ الْخ ماتن یہاں ایک اور مسئلہ اختلافی (جواہل السنّت والجماعت اور معتزلہ کے مابین ہے) بیان کر رہے ہیں۔

اس عبارت کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ ”ولیس المراد“ تک ہے اس حصے میں اہل السنّت والجماعت کی شفاعت کے ثبوت پر دو دلیلیں شارح نے بیان کی ہیں اور دوسرا حصہ ”ولیس المراد“ سے آخر تک ہے اس حصے میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے:

تمہید: اہل السنّت والجماعت کے نزدیک شفاعت کا معنی گناہ معاف کرانے اور گناہگار کو عذاب سے رہائی دلانے کے ہے اور معتزلہ کے نزدیک شفاعت کا معنی نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانا ہے۔

پہلا حصہ: اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبار کے حق میں انبیاء اور صلحاء امت کی شفاعت ہوگی، ایک حدیث میں ہے آپ نے فرمایا کہ ”قیامت کے دن تین طرح کے لوگ سفارش کریں گے انبیاء، علماء اور شہداء، یہ روایت حضرت عثمانؓ سے مروی ہے بحوالہ ابن ماجہ۔ اور معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر شفاعت کا معنی نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی کرنا مراد لیتے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں مذکورہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے وہ یہ ہے کہ ”و یغفر مادون ذلك لمن یشاء“ کے تحت اہل السنّت والجماعت کے نزدیک بغیر شفاعت کے اہل کبار کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ تو بطریق اولیٰ ممکن ہوگی اور معتزلہ کے نزدیک اہل کبار کی مغفرت جب بغیر شفاعت کے جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں ہوگی۔ شفاعت کے ثبوت پر ہمارے دلائل:

دلیل نمبر (۱): باری تعالیٰ کا فرمان: ”وَاسْتَغْفِرُ لِنَبِیْكَ وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“ اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کریں۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے تو شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔ (نبی چونکہ گناہوں سے معصوم ہوتا ہے تو اس کے حق میں ذنب سے مراد ترک اولیٰ ہے یعنی ایسا صغیرہ ہے جو سہواً صادر ہو اس سے انبیاء معصوم نہیں ہوتے، باقی لوگوں کے حق میں لفظ ذنب عام ہوگا جو صغائر اور کبائر دونوں کو شامل ہے)

دلیل نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِیْنَ“ (کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی) وجہ استدلال یہ ہے کہ قیامت کے دن کفار کی بد حالی اور مایوسی بیان کرتے ہوئے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی فرمائی گئی ہے جب کسی کی اس قسم کی حالت بیان کی جائے تو پھر یہ حال انہی کے ساتھ خاص ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ شفاعت کا نفع بخش نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے رہے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

دوسرا حصہ: ولیس المراد ان تعلیق الحکم الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے مگر اعتراض

سے پہلے مفہوم مخالف کا معنی سمجھ لیں:

مفہوم مخالف یہ ہے کہ مذکورہ (شی) کے لئے جو حکم ثابت ہے اس کے برعکس مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو جائے، جیسے ایک حدیث میں ہے ”فی الغنم السائمة زکوٰۃ کہ سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ ہے، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ غیر سائمہ (جو کہ مسکوت عنہ ہے) بکریوں میں زکوٰۃ نہیں ہے، شوافع مفہوم مخالف کے قائل ہیں ان کے ہاں یہ معتبر ہے وہ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ غیر سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ نہیں، جو حدیث کا مفہوم مخالف ہے، حنفیہ حضرات کے ہاں مفہوم مخالف معتبر نہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ غیر سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ نہیں مگر اس کو دوسری نص سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ مذکورہ حدیث کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے۔

اعتراض: مذکورہ آیت ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ“ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی گئی ہے، رہے مؤمنین تو ان کے حق میں آیت مسکوت ہے مگر آپ نے مفہوم مخالف مراد لیا ہے اور مؤمنین کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کو ثابت کیا ہے حالانکہ آپ اور معتزلہ تو مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں تو پھر مذکورہ آیت کو معتزلہ کے خلاف استدلال میں پیش کرنا کیسے درست ہے؟

جواب: ہم نے مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کیا بلکہ کلام کے اسلوب اور سیاق سے استدلال کیا ہے اسالیب کلام کے جاننے والے پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۳): آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: ”شفاعتی لاهل الكبائر من امتی“ ابوداؤد شریف اور ترمذی اور بیہقی کی روایت ہے اور بروایت انس بن مالک اس کو امام ابوحنیفہؒ نے بھی روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہے تو اس حدیث سے بھی اہل کبائر (مرکب کبیرہ) کے لئے شفاعت ثابت ہے: یہ حدیث مشہور ہے جو علم استدلالی کے لئے مفید ہے اور متواتر المعنی ہے جس کی حجت مسلم ہے۔

وَأَحْتَجَّتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَافْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَاسِبٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيمِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْعُمُومِ فِي الْأَشْخَاصِ وَالْأَزْمَانِ وَالْأَحْوَالِ أَنَّهُ يَجِبُ تَخْصِصُهَا بِالْكَفَّارِ جَمْعًا بَيْنَ الْأَدِلَّةِ۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے استدلال کیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مثل سے ”واتقوا یوماً ما الخ“ اور اس کے فرمان ”وما للظالمین الخ“ اور جواب ان (آیات) کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد عموماً اشخاص اور ازمان اور احوال پر، یہ ہے کہ ان (آیات) کی تخصیص کفار کے ساتھ کرنا واجب ہے (تمام) دلائل کے درمیان جمع کرتے ہوئے (یعنی تطبیق دینے کی غرض سے) **قوله و احتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى الخ** اس عبارت میں شارح معتزلہ کا استدلال اور اس کے جوابات

پیش فرما رہے ہیں۔ ان کا استدلال دو آیات سے ہے:

پہلی آیت: ”وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ“ (اور ڈرو اس دن سے کہ جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی کی طرف سے کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ اس کی طرف سے کوئی فدیہ لیا جائے گا اور نہ وہ مدد کئے جائیں گے)

دوسری آیت: ”مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَاجِبٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ“ (ظالموں کا نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارشی کہ جس کی بات مانی جائے) دونوں آیات سے ثابت ہو رہا ہے کہ کسی کے حق میں بھی کوئی شفاعت نہ ہوگی۔ شارح نے اس کے چار جواب دیئے ہیں:

جواب نمبر (۱): ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص کے حق میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں بلکہ ان آیات سے کفار ہی مراد ہیں کہ ان کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا کر سکے گا۔

جواب نمبر (۲): چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص خواہ مؤمن ہوں یا کافر ہوں سب کے حق میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں مگر ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مذکورہ آیات ہر زمانے میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ شفاعت قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو، مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو کسی کے لئے شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے: ”مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ“۔

جواب نمبر (۳): چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص کے حق میں اور تمام زمانوں میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں مگر ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مذکورہ آیات تمام احوال میں شفاعت کی نفی کر رہی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ بعض مخصوص احوال میں شفاعت کسی کی قبول نہ کی جائے مثلاً اس حالت میں کہ جب ادخال نار کا حکم قطعی طور پر صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔ جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے انہوں نے نبی علیہ السلام سے پوچھا کہ قیامت کے دن کیا آپ اپنے گھر والوں کو بھی یاد کریں گے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں کرے گا (۱) وزن اعمال کے وقت (۲) نامہ اعمال دیئے جانے کے وقت (۳) پل صراط سے گزرنے کے وقت۔ تو معلوم ہوا کہ بعض احوال ایسے پیش آئیں گے کہ کسی آدمی کا کسی کے حق میں شفاعت کرنا تو دور کی بات ہے اپنے گھر والوں کو بھی یاد نہ رکھے گا۔

جواب نمبر (۴): چلو ہم آپ کی ساری بات تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص کے حق میں اور تمام زمانوں میں اور تمام احوال میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں لیکن دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر آیات و

احادیث موجود ہیں، تمہارے دلائل ثانی اور ہمارے دلائل مثبت ہیں دونوں کے درمیان تطبیق دینا ضروری ہے تاکہ تعارض رفع ہو جائے، تو جو نصوص نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں وہ کفار کے ساتھ خاص ہیں ایسی صورت میں وہ نصوص عام خاص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔

وَلَمَّا كَانَ أَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَائِرِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكِبَائِرِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لِزِيَادَةِ الثَّوَابِ وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ النَّاسَ وَمُرْتَكِبِ الصَّغِيرَةِ الْمُجْتَنِبِ عَنِ الْكَبِيرَةِ لَا يَسْتَحِقُّانَ الْعَذَابَ عَنْهُمْ فَلَا مَعْنَى لِلْعَفْوِ وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ النُّصُوصَ دَالَّةً عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنَى طَلْبِ الْعَفْوِ مِنَ الْجَنَائِذِ۔

ترجمہ: اور جبکہ اصل عفو (نفس معافی) اور شفاعت ثابت ہے دلائل قطعیہ سے یعنی کتاب اللہ اور سنت اور اجماع سے۔ معتزلہ قائل ہوئے مطلق صغائر کی معافی کے اور کبائر کی معافی کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے (قائل ہوئے) ثواب کی زیادتی کے لئے اور یہ دونوں باتیں فاسد ہیں۔ بہر حال پہلی بات اس لئے کہ تابع (توبہ کرنے والا) اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرنے والا ہو دونوں عذاب کے مستحق ہی نہیں ان (معتزلہ) کے نزدیک، تو پھر عفو کیا معنی؟ اور بہر حال دوسری بات پس اس لئے کہ نصوص شفاعت پر دال ہیں جو جرم سے معافی کے طلب کرنے کے معنی میں ہے۔

قولہ ولما كان اصل العفو والشفاعة الخ اس عبارت میں شارح معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کر رہے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ دلائل قطعیہ سے یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت سے چونکہ نفس معافی اور نفس شفاعت کا ثبوت ہے اس لحاظ سے معتزلہ کو اس کے انکار کی گنجائش نہ ہوئی۔ چنانچہ وہ نفس معافی کے قائل تو ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے حتیٰ کہ انہوں نے کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے خواہ مؤمن ہو یا کافر، اللہ تعالیٰ صغائر پر کسی کو سزا نہ دے گا حتیٰ کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو، مؤمن کو صغائر پر سزا اس لئے نہیں دے گا کیونکہ اس کا فرمان ہے ”إِنَّ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ لَكُمْ عَذَابُكُمْ سِوَا تِلْكَ الْأَسْوَءِ الْمَكْرُوهِ“ کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو اس کو صغائر پر سزا اس لئے نہیں دے گا کیونکہ کافر اپنے کفر کی اور مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا میں مصروف ہے۔ دونوں مخلد فی النار ہیں ان کو اپنی سزا سے چھٹکارا ہی نہیں ملے گا کہ صغائر کی ان کو سزا دی جائے۔ اور نہ یہ ہوگا کہ صغائر کی بھی ساتھ ساتھ سزا دی جائے، اس لئے کہ کفر اور کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے اس پر اضافہ ممکن نہیں۔

دوسری چیز شفاعت ہے، معتزلہ اس کا یہ معنی مراد لیتے ہیں کہ نیک بندوں کے لئے ثواب اور درجات کا اضافہ کرانا۔ شارح نے معتزلہ کی دونوں باتوں کی تردید فرمائی ہے:

(۱) معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرتکب کبیرہ کے جس نے گناہوں سے توبہ کر لی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبائر سے بچتا رہا ہو وہ دونوں عذاب کے مستحق نہیں ہیں۔ تو پھر معاف کئے جانے کا کیا معنی ہے؟ حالانکہ معاف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مستحق عذاب کو سزا نہ دینا ہے۔ جب عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں بنتا۔

(۲) شفاعت کا معنی ہے کسی کے گناہ معاف کرانے کی سفارش کرنا، نہ کہ وہ معنی جو معتزلہ نے بیان کیا ہے کہ ثواب میں اضافہ کرانا۔ یہ معنی اس لئے فاسد ہے کہ پھر ان روایات کا کیا جواب ہوگا کہ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شفاعت۔ جرم کی معافی کے بارے میں ہوگی جیسا کہ حدیث مشہورہ ہے کہ آپ علیہ السلام قیامت کے دن عرش کے پاس سجدہ کریں گے اور اہل نار کی شفاعت کریں گے آپ کی شفاعت قبول کی جائے گی اور ان کو جہنم سے نکالا جائے گا۔ جہنم میں کوئی باقی نہ رہے گا علاوہ ان لوگوں کے کہ جن کے بارے میں قرآن کا فیصلہ غلو فی النار کا ہے۔

وَأَهْلَ الْكِبَايَرِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَجْعَلُونَ فِي النَّارِ فَلَانِ مَا تَوَاتُوا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَكَفَسُ الْإِيمَانِ عَمَلٌ خَيْرٌ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَرَى جَزَاءَهُ، قَبْلَ دُخُولِ النَّارِ ثُمَّ يَدْخُلُ النَّارَ لِأَنَّهُ بِاطِلٍ بِالْإِجْمَاعِ فَتَعَيَّنَ الْخُرُوجُ مِنَ النَّارِ وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ وَ قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النَّصُوصِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ مَعَ مَا سَبَقَ مِنَ الْأَدِلَّةِ الْقَاطِعَةِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ الْعَبْدَ لَا يَخْرُجُ بِالْمَعْصِيَةِ عَنِ الْإِيمَانِ وَ أَيْضًا الْخُلُودُ فِي النَّارِ مِنْ أَعْظَمِ الْعُقُوبَاتِ وَقَدْ جُعِلَ جَزَاءٌ لِلْكَافِرِ الَّذِي هُوَ أَعْظَمُ الْجَنَائِبَاتِ فَلَوْ جُوزِيَ بِهِ غَيْرُ الْكَافِرِ لَكَانَتْ زِيَادَةً عَلَى قَدْرِ الْجَنَابَةِ فَلَا يَكُونُ عَذَابًا۔

ترجمہ: اور مومنین میں سے اہل کبائر ہمیشہ دوزخ میں نہ رہیں گے اگرچہ بغیر توبہ کے مر گئے ہوں باری تعالیٰ کے اس فرمان: ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ کی وجہ سے (کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا) اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے (شرعاً) یہ تو ممکن نہیں کہ وہ اپنی جزاء دوزخ میں داخل ہونے سے قبل دیکھ لے پھر دوزخ میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ تو بالاتفاق باطل ہے۔ پس جہنم سے نکلنا متعین ہے اور باری تعالیٰ کے فرمان ”وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ“ کی وجہ سے (کہ اللہ تعالیٰ نے مومن مردوں اور مومنہ عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے) اور باری تعالیٰ کے فرمان: ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ الْجَنَّةُ“ کی وجہ سے (کہ بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اچھے اچھے کام کئے ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں) ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو دلالت کرتی ہیں مومن کے اہل جنت میں ہونے پر باوجودیکہ ان گزشتہ دلائل قطعیہ کے جو دلالت کرتے ہیں اس بات پر کہ بندہ گناہ کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اور نیز جہنم میں ہمیشہ رہنا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس

کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے، تو اگر غیر کافر کو اس کی سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زیادتی ہو جائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔
قوله واهل الکباثر من المؤمنین النخ یہ بھی اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے مابین اختلافی مسئلہ ہے کہ اہل کباثر من المؤمنین جو بلا توبہ مر گئے کیا عہد فی النار ہوں گے یا نہیں؟ معتزلہ اول کے قائل ہیں اور اہل سنت ثانی کے قائل ہیں۔ اس عبارت میں شارح نے اہل السنۃ والجماعت کی تین دلیلیں پیش کی ہیں۔ تیسری دلیل الزامی طور پر معتزلہ کے خلاف پیش کی ہے۔

دلیل نمبر (۱): باری تعالیٰ کا فرمان ہے: ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ (جو شخص ذرہ برابر بھی عمل خیر کر گیا اس کا بدلہ پائے گا) مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے مگر مثقال یہاں وزن کے معنی میں نہیں ہے، ذرہ چھوٹی چیز کو بھی کہتے ہیں اور اس غبار کے ذرات کو بھی کہتے ہیں جو فضا میں گشت کرتے رہتے ہیں جب مکان کے کسی روشن دان سے سورج کی شعائیں پہنچتی ہیں تو اس وقت وہ ذرات محسوس ہوتے ہیں، آیت سے استدلال یہ ہے کہ نفس ایمان بھی ایک عمل خیر ہے اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے اب بدلہ ملنے کی عقلاً تین صورتیں ہیں اول دو باطل ہیں تیسری متعین ہے وہی ہمارا مدعی ہے۔

(۱) نفس ایمان کا بدلہ دنیا میں نعمتوں کی شکل میں دیدیا جائے، یہ باطل ہے اس لئے کہ نصوص سے ثابت ہے کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حدیث موجود ہے ”من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة“ (کہ جس کی موت اس یقین کی حالت میں آئی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو وہ جنت میں داخل ہوگا)
 (۲) نفس ایمان کا بدلہ پہلے جنت میں داخل کر کے دیا جائے بعدہ جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈال دیا جائے یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ امت کا اس پر اجماع ہے جو جنت میں داخل ہو گیا تو وہ اس میں ہمیشہ رہے گا نکالا نہیں جائے گا کہ اس کو کبیرہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈالا جائے۔

(۳) کبیرہ گناہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈالا جائے پھر سزا بھگتنے کے بعد وہاں سے نکال کر ایمان کا بدلہ دینے کے لئے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے، یہی صورت متعین ہے اور ہمارا یہی مدعی ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو اس کے لئے غلڈ فی النار نہ ہوگا بلکہ گناہوں کی سزا پانے کے بعد جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔

دلیل نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ“ اور فرمان باری تعالیٰ ہے ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا“ وغیرہ کہ مومن اہل جنت میں سے ہے نہ کہ عہد فی النار۔ اس کے علاوہ اور نصوص بھی ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ مرتکب کبیرہ اہل جنت میں سے ہے کیونکہ نصوص قطعیہ اس بات پر دال ہیں کہ بندہ معصیت (گناہ) کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۳): یہ معتزلہ کے خلاف الزامی دلیل ہے کہ جو حسن و قبح کے عقلی ہونے پر اس کا مدار ہے جس کے معتزلہ قائل ہیں نہ کہ اشاعرہ، اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ غلو دنی النار کفر کی سزا ہے کیونکہ بڑے جرم کی سزا بھی بڑی ہوتی ہے اور غیر کفر یعنی کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنا، اتنا بڑا جرم نہیں ہے جیسے کفر ہے اب اگر مرتکب کبیرہ کو سزا غلو دنی النار کی دی گئی تو یہ مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی اور مقدار جرم سے زائد سزا دینا عقلاً قبیح ہے اور جو فعل عقلاً قبیح ہو وہ تمہارے نزدیک عدل نہیں ہو سکتا، لہذا مرتکب کبیرہ کو غلو دنی النار کی سزا دینا تمہارے مذہب کی رو سے عدل نہ ہوگا۔

وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزَلَةُ إِلَى أَنَّ مَنْ أَدْخَلَ النَّارَ فَهُوَ خَالِدٌ فِيهَا لِأَنَّهُ، إِمَّا كَافِرٌ أَوْ صَاحِبُ كَبِيرَةٍ مَاتَ بِهَا تَوْبَةً إِذِ الْمَعْصُومُ وَ التَّائِبُ وَ صَاحِبُ الصَّغِيرَةِ إِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لِيُسَوَّاهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ عَلَى مَا سَبَقَ مِنْ أَصُولِهِمْ وَ الْكَافِرُ مُخَلَّدٌ بِالْإِجْمَاعِ وَ كَذًا صَاحِبُ الْكَبِيرَةِ مَاتَ بِهَا تَوْبَةً بِوَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ أَنَّهُ، يَسْتَحِقُّ الْعَذَابَ وَهُوَ مُضَرَّةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ فَيَنَافِي اسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ الَّذِي هُوَ مُنْفَعَةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ وَ الْجَوَابُ مَنْعُ قَيْدِ الدَّوَامِ بَلْ مَنْعُ الْإِسْتِحْقَاقِ بِالْمَعْنَى الَّذِي قَصَدُوهُ، وَهُوَ الْإِسْتِحْبَابُ وَ إِنَّمَا الثَّوَابُ فَضْلٌ مِنْهُ وَ الْعَذَابُ عَذَابٌ فَإِنْ شَاءَ عَفَا وَ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ، مُدَّةٌ ثُمَّ يُدْخِلُهُ الْجَنَّةَ الثَّانِي النَّصُوصُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْخُلُودِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَمُتْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَنَجِّئُهُ أَجْرَهُ، جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَ يَتَعَمَّدْ خُلُودَهُ، يُدْخِلُهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَ قَوْلِهِ تَعَالَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ، فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَ الْجَوَابُ أَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِينَ لِكُفْرِهِ مُؤْمِنًا لَا يَكُونُ إِلَّا كَافِرًا وَ كَذًا مَنْ تَعَذَّى جَمِيعَ الْخُلُودِ وَ كَذًا مَنْ أَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ وَ شَمَلَتْهُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ وَ لَوْ سَلَّمَ فَالْخُلُودُ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي الْمَكْتُبِ الطَّوِيلِ كَقَوْلِهِمْ سَجَنٌ مُخَلَّدٌ وَ لَوْ سَلَّمَ فَمُعَارِضٌ بِالنُّصُوصِ الدَّلَالَةِ عَلَى عَدَمِ الْخُلُودِ كَمَا مَرَّ۔

توجہ: اور معتزلہ گئے ہیں اس بات کی طرف کہ جو شخص جہنم میں داخل کر دیا گیا وہ ہمیشہ اس میں رہے گا اس لئے کہ وہ (دوزخ میں داخل ہونے والا) یا تو کافر ہوگا یا صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر گیا، اس لئے کہ بے گناہ اور توبہ کرنے والا اور صاحب صغیرہ کہ جب وہ کبائر سے بچتا رہا ہو یہ ان کے گذشتہ اصول کے مطابق اہل جہنم میں سے نہیں ہیں اور کافر بالاجماع مخلد فی النار ہے اور اسی طرح ہے صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر جائے دو طرح کی دلیلوں سے، پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبیرہ) عذاب کا مستحق ہے اور وہ عذاب خالصہ دائمی مضرت ہے تو (عذاب) اس ثواب کے استحقاق کے متافی ہے جو (ثواب) خالصہ دائمی منفعت ہے اور جواب یہ ہے کہ دوام کی قید کا انکار کرنا ہے بلکہ اس استحقاق کا انکار کرنا ہے کہ جس معنی کا انہوں (معتزلہ) نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرنا ہے اور ثواب محض اس (اللہ) کا فضل ہے اور

عذاب عدل ہے پس اگر چاہے معاف کر دے اور اگر چاہے اس کو عذاب دے ایک مدت تک پھر اس کو جنت میں داخل کر دے، دوسرا استدلال وہ نصوص ہیں جو غلوط پر دلالت کر رہی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”ومن يقتل مومنًا الخ“ (کہ جو شخص کسی مومن کو عداوت کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا) اور باری تعالیٰ کا فرمان ”ومن يعص الله ورسوله الخ“ (کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائیں گے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا) اور باری تعالیٰ کا فرمان ”من كسب سيئة الخ“ (کہ جو لوگ بدی کا ارتکاب کریں اور ان کے گناہ ان کا احاطہ کر لیں وہی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے) اور جواب یہ ہے کہ مومن ہونے کی وجہ سے مومن کو قتل کرنے والا کافر ہی ہوگا اور اسی طرح وہ شخص جو تمام حدود سے تجاوز کر گیا اور اسی طرح وہ شخص کہ جس کا اس کی خطاؤں نے احاطہ کر لیا ہو اور اس کو ہر طرف سے گھیر لیا ہو اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو غلوط کبھی زیادہ ٹھہرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے ان کا قول ”جن مغلد“ (بمعنی لمبی قید) اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ معارض ہے ان نصوص کے جو عدم غلوط پر دلالت کر رہی ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے۔

قولہ و ذهب المعتزلة الى ان من الخ اس عبارت میں شارح معتزلہ کے مذہب کو مع الدلائل اور ان کے جوابات کو بیان فرما رہے ہیں، معتزلہ کے ہاں یہ اصول مسلم ہے کہ معصوم بھی دوزخ میں نہیں جائے گا ایسے ہی گناہوں سے توبہ کرنے والا بھی نہیں جائے گا باقی دو قسم کے لوگ رہ گئے (۱) کفار (۲) مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا ہو کافر کے مغلد فی النار ہونے پر تو مسلمانوں کا اجماع ہے، باقی رہا مرتکب کبیرہ بلا توبہ، آیا وہ مغلد فی النار ہوگا یا نہیں، ہم اہل سنت اس کا انکار کرتے ہیں اور معتزلہ و خوارج اس کا اثبات کرتے ہیں، معتزلہ اپنے اس دعویٰ پر دو قسم کی دلیلیں پیش کرتے ہیں:

دلیل نمبر (۱): مرتکب کبیرہ مستحق عذاب ہے، عذاب اور ثواب دو متبائن کلیاں ہیں۔ عذاب دائمی مضرت کا نام ہے اور ثواب دائمی منفعت کا نام ہے اول میں ایسی مضرت ہے کہ جس میں منفعت بالکل نہیں اور ثانی میں ایسی منفعت ہے کہ جس میں مضرت بالکل نہیں، اور اجتماع نقیضین محال ہے کیونکہ دونوں متضاد کلیاں ہیں، لہذا اب یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ہو اور لا محالہ مستحق عذاب ہوگا دائمی طور پر فقط، جو کہ ہمارا مدعی ہے۔

جواب: آپ نے عذاب اور ثواب کا جو معنی بیان کیا ہے وہ درست ہے مگر اس میں دوام کی قید غلط ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم تو اس استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ جس کے قائل معتزلہ ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور عاصی کو عذاب دے۔

ہمارے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ثواب دینا محض اس کا فضل ہے اور عذاب دینا اس کا عدل ہے اور ہم جو یہ کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع

اللہ کے فضل کا اہل ہے اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے، ہرگز یہ مطلب نہیں ہوتا کہ مطیع کو جنت میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے اور کافر کو جہنم میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے۔ لہذا ثواب، فضل باری ہے اور عذاب، عدل باری ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو اپنے فضل سے یا کسی کی سفارش سے یا کسی نیک عمل کی برکت سے معاف کر دے اور اگر چاہے تو اس کو ایک مدت تک عذاب دے کر بعدہ جنت میں داخل کر دے۔

دلیل نمبر (۲): وہ نصوص ہیں کہ جو مرتکب کبیرہ کے مخلص فی النار ہونے پر دلالت کر رہی ہیں وہ تین آیات ہیں جن کو شارح بیان فرما رہے ہیں، ساتھ ساتھ ان کے جوابات بھی دیئے ہیں۔

آیت نمبر (۱): ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَبُجْرَاءُ، جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا“

آیت نمبر (۲): ”وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ، يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا“

آیت نمبر (۳): ”وَمَنْ كَسَبَ سِنِيَةً وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ، فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ“

جواب نمبر (۱): مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکبین کبار کے حق میں، چنانچہ پہلی آیت کا حاصل یہ ہے کہ کسی مومن کو مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے گا اس کے لئے خلود فی النار ہے ظاہر بات ہے کہ وہ کسی مومن کو مومن ہی کی وجہ سے وہی قتل کرے گا کہ جو اس کے ایمان کو قبیح سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا یقیناً کافر ہے یا محمد الیٰہنی مستحلاً مراد ہے، تو قتل مومن کو حلال سمجھنا بھی کفر ہے لہذا یہ آیت کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔ اور دوسری آیت میں ”حدود“ لفظ مضاف ہے جس طرح لام تعریف کبھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی استغراق کا فائدہ دیتی ہے اب آیت کا معنی یہ ہوگا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کی نافرمانی کرے اور سب احکام کو چھوڑ دے تو اس صورت میں تمام احکام کے اندر ایمان باللہ اور ایمان بالرسول بھی چونکہ داخل ہے تو اس کا ترک کرنا لازم آئے گا یقیناً اس کا ترک کرنے والا کافر ہے، تو یہ آیت بھی کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔

تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر و باطن کا احاطہ کر لیں یعنی اعضاء و جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں۔ تو اس صورت میں ایمان یعنی تصدیق نہ اس کے دل میں ہوگی اور نہ زبان پر اقرار ہوگا تو ایسے شخص کے کفر میں کوئی شبہ نہیں ہے تو آیت بھی کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔

جواب نمبر (۲): چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ تینوں آیتیں فاسق مومنین کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں نہ کفار کے بارے میں، تو پھر ہم کہیں گے کہ خلود کا لفظ کبھی ”مکث طویل“ یعنی لمبی مدت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے بولتے ہیں ”سجن مخلد“ یعنی دائمی قید، حالانکہ وہ دائمی نہیں ہوتی بلکہ بیس یا تیس سال تک ہوتی ہے، اسی طرح کہا

جاتا ہے کہ ”خلد اللہ ملکہ“ کہ اللہ تعالیٰ اس کی حکومت کو تادیر قائم رکھے۔

جواب نمبر (۳): اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خلود کا معنی دوام ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ تمہاری پیش کردہ نصوص ان نصوص کے معارض ہیں جو عدم خلود پر دلالت کر رہی ہیں جیسے ”وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ“ ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“۔ اور حدیث ابو ذرؓ ”وان زنی و ان سرق علی ربحہ انہ ابی ذر“ تو معتزلہ کا ان آیات سے کہ جو معارض ہیں دوسری آیات (عدم خلود فی النار) کے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَالْإِيمَانُ فِي اللِّغَةِ التَّصْدِيقُ أَيْ إِذْعَانُ حُكْمِ الْمُخْبِرِ وَقَبُولُهُ وَجَعْلُهُ صَادِقًا إِفْعَالٌ مِنَ الْأَمْنِ كَانَ حَقِيقَةً أَمِنْ بِهِ أَمْنُهُ التَّكْذِيبُ وَالْمُخَالَفَةُ يُعْلَى بِاللَّامِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ إِخْوَةِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا أَيْ بِمُصَدِّقٍ وَبِالْبَاءِ كَمَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ الْحَدِيثُ أَيْ تُصَدِّقَ۔

ترجمہ: اور ایمان لغت میں تصدیق ہے۔ یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کو قبول کر لینا اور اس کو سچا قرار دینا، افعال (کا مصدر ہے) امن سے ماخوذ ہے گویا کہ ”امن بہ“ کی حقیقت اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون کر دیا ہے، لام کے ذریعے بھی متعدی ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے: حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی حکایت بیان کرتے ہوئے ”وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا“ یعنی بمصدق (کے معنی میں) اور (متعدی) ہوتا ہے باء کے ساتھ جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان: ”الایمان ان تؤمن بالله“ یعنی تو تصدیق کرے۔

قولہ والایمان فی اللغۃ التصدیق الخ یہاں سے ماتن ایمان کے بارے میں گفتگو شروع فرما رہے ہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایمان باب افعال کا مصدر ہے اس کے اندر ہمزہ افعال کا اگر تعدیہ کے لئے ہو تو اس کا معنی کسی کو امن والا بنانا ہوگا (جعل الغیر امنًا) اور اگر ہمزہ افعال صرورت کا ہو تو اس کا معنی امن والا ہو جانا ہوگا پھر شریعت نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف نقل کر لیا، شارحؒ کو مذکورہ بات سے اتفاق نہیں ہے کہ ایمان کا لغوی معنی کسی کو امن دینا یا امن والا ہونا ہے بلکہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے یعنی کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے اور اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا ہے۔ اس کا نام تصدیق (ایمان) ہے۔ یہی ایمان کا شرعی معنی ہے لغوی اور شرعی معنی میں صرف اطلاق اور تنقید کا فرق ہے۔ ایمان لغوی یہ ہے کہ کسی بھی خبر دینے والے کی بات کو خواہ وہ مجرب نبی ہو یا غیر نبی ہو، سچ جان کر سچا ماننا اور اس کو قبول کر لینا ہے۔

ایمان شرعی یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں کو سچا ماننا اور ان کو قبول کرنا کہ جن کو وہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں، تصدیق کے اندر معنی لغوی (جعل الغیر امنًا) بھی موجود ہے اس لئے کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا

ہے تو اس کو اپنی طرف سے تکذیب اور مخالفت سے مامون و بے خوف کر دیتا ہے۔ تو بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ ایمان لغوی تصدیق کا نام ہے اس پر شارح نے دلائل دیئے ہیں:

دلیل نمبر (۱): (کبھی بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے) جیسے برادران یوسف علیہ السلام نے اپنے باپ کو کہا تھا ”وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا“ (کہ آپ ہماری بات کی تصدیق نہیں کریں گے) یہاں مومن بمعنی مصدق ہے جس سے معلوم ہوا کہ تصدیق ہی ایمان کا لغوی معنی ہے۔

دلیل نمبر (۲): (کبھی ایمان بواسطہ ”باء“ متعدی ہوتا ہے) جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: ”الایمان ان تؤمن بالله و ملئکنه“ (الحديث) یہاں ”تؤمن“ تصدق کے معنی میں ہے، اگر ایمان کا حقیقی (لغوی) معنی تصدیق کے نہ ہوتا تو پھر آپ علیہ السلام کا ایمان کی تشریح تصدیق سے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ آپ علیہ السلام کا مقصد اہل زبان پر ایمان کے شرعی مفہوم کو بیان کرنا تھا۔

وَكَيْسَتْ حَقِيقَةُ التَّصْدِيقِ اَنْ تَقَعَ فِي الْقَلْبِ نِسْبَةُ الصِّدْقِ اِلَى الْخَبَرِ اَوْ الْمُخْبِرِ مِنْ غَيْرِ اِذْعَانٍ وَ قَبُولٍ بَلْ هُوَ اِذْعَانٌ وَ قَبُولٌ ذَلِكَ بِحَيْثُ يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ التَّسْلِيمِ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الْاِمَامُ الْغَزَالِيُّ وَ بِالْجُمْلَةِ الْمَعْنَى الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بِكَرْوَيْدَنْ هُوَ مَعْنَى التَّصْدِيقِ الْمُقَابِلِ لِلتَّصَوُّرِ حَيْثُ يُقَالُ فِي اَوَائِلِ عِلْمِ الْوِزَارِ الْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ وَاِمَّا تَصْدِيقٌ صَرَّحَ بِذَلِكَ رِئِيسُهُمْ ابْنُ سِينَا۔

ترجمہ: اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ سچائی کی نسبت دل میں آجائے خبر یا خبر کی طرف بغیر یقین کے اور بغیر قبول کرنے کے بلکہ وہ (تصدیق) یقین کر لینا اور اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر تسلیم کا لفظ صادق آئے جیسا کہ امام غزالی نے اس کی تصریح کی ہے اور حاصل کلام وہ معنی ہے کہ جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی اس تصدیق کے معنی ہیں جو تصور کا مقابل ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے علم منطق کے آغاز میں کہ علم یا تو تصور ہے یا تصدیق، مناطقه کے رئیس ابن سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

قولہ وليست حقيقة التصديق الخ شارح کی گذشتہ تقریر یعنی ایمان کے لغوی معنی بمعنی تصدیق پر ایک اعتراض مقرر اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔ نیز تصدیق کے معنی مذکور پر امام غزالی اور ابن سینا کی تائید بھی شارح نے پیش کی ہے۔

اعتراض: بعض کفار تو حضور علیہ السلام کو سچا جانتے تھے خصوصاً اہل کتاب، تو ان کی طرف سے تصدیق پائی گئی تو ان کو مومن کہنا چاہئے تھا حالانکہ ان کو مومن نہیں کہا گیا تو معلوم ہوا کہ ایمان محض تصدیق کا نام نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ تصدیق صرف کسی خبر یا خبر کی سچائی کا بغیر اذعان و قبول کے دل میں آجانے کا نام نہیں بلکہ خبر کی خبر کو سچ جاننے کے ساتھ سچ مان لینا بھی ضروری ہے کہ جس کو تسلیم و انقیاد سے تعبیر کر سکیں، کفار (اہل کتاب) کو نبی علیہ السلام کی

سچائی کا علم تو تھا مگر تصدیق بمعنی تسلیم و انقیاد ان کو حاصل نہ تھی۔ خلاصہ یہ ہے کہ تصدیق کی حقیقت تسلیم اور انقیاد ہے اسی کی امام غزالی (جو ۴۵۰ھ میں شہر بران میں پیدا ہوئے نام محمد لقب حجتہ الاسلام، کنیت ابو حامد ہے غزالی کے نام سے مشہور ہوئے جیسا کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ غزالیہ طوس کے ایک گاؤں کا نام ہے آپ اس گاؤں میں پیدا ہوئے اس لئے غزالی کہلاتے ہیں) نے تصریح فرمائی ہے بعنوان دیگر تصدیق کی حقیقت تسلیم و انقیاد ہے کہ جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کرتے ہیں جس کا معنی ہے بغیر عناد اور انکار اور استکبار کے مان لینا۔

شارح آخر میں فرماتے ہیں کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں جو تصور اور تصدیق کی بحث آتی ہے وہاں بھی تصدیق سے مراد گرویدن ہے یعنی تصدیق لغوی اور تصدیق منطقی کے درمیان نسبت تساوی کی ہے، مناطقہ کے رئیس ابن سینا (جن کا نام حسین اور کنیت ابو علی بن عبد اللہ بن سینا ہے بخارا کے ایک گاؤں میں ۳۷۰ھ میں پیدا ہوئے پہلے فقہ پھر فلسفہ کے فنون علاوہ پھر علم طب حاصل کیا یہ سب کچھ بخارا میں حاصل کیا پھر کتابوں کے مطالعہ میں مشغول ہو گئے یہاں تک کہ اٹھارہ سال کی عمر میں علوم کے اندر مہارت حاصل کر لی۔ شرابی تھا آخر عمر میں قرآن پاک حفظ کیا عبادت میں مشغول ہو گیا مگر یہ عبادت اس کو تب کام آتی کہ جب وہ عقائد فلسفہ سے توبہ کرتا جو فقہاء کے نزدیک کفر ہے) نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

فَلَوْ حَصَلَ هَذَا الْمَعْنَى لِبَعْضِ الْكُفَّارِ كَانَ إِطْلَاقُ اسْمِ الْكَافِرِ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةٍ أَنْ عَلَيْهِ شَيْئًا مِنْ أَمَارَاتِ التَّكْذِيبِ وَالْإِنْكَارِ كَمَا فَرَضْنَا أَنْ أَحَدًا صَدَّقَ بِجَمِيعِ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَسَلَّمَهُ وَ أَقْرَبِهِ وَ عَمَلٍ وَ مَعَ ذَلِكَ شَذَّ الزُّنَّارَ بِالْأَخْيَارِ أَوْ سَجَدَ لِلصَّنَمِ بِالْأَخْيَارِ نَجَعَلُهُ كَافِرًا لِمَا أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعَلَ ذَلِكَ عَلَامَةً التَّكْذِيبِ وَالْإِنْكَارِ۔

ترجمہ: اگر یہ معنی کسی فرد کو حاصل ہو جائے تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامات میں سے کچھ چیزیں ہیں جیسا کہ ہم فرض کر لیں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور ان پر عمل بھی کرتا ہے اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے زنا کرنا باندھتا ہے یا بت کو سجدہ کرتا ہے اختیار کے ساتھ، تو اس کو ہم کافر قرار دیں گے اس وجہ سے کہ نبی علیہ السلام نے ان چیزوں (یعنی زنا اور بت کو سجدہ کرنا وغیرہ) کو تکذیب اور انکار کی علامت قرار دیا ہے۔

قوله فلو حصل هذا المعنى الخ یہ سابقہ جواب کی وضاحت ہے کہ اگر تصدیق کے ساتھ کوئی منافی چیز ہو گی تو اس وقت تصدیق ختم ہو جائے گی۔ مثلاً تکذیب کی علامت کا پایا جانا تصدیق کو ختم کر دیتا ہے۔ لہذا اگر کسی کافر کو تصدیق بمعنی تسلیم حاصل ہو تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق (ایمان) نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے

ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامت ہے مثلاً ایک شخص آپ علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اقرار بھی کرتا ہے اور عمل بھی کرتا ہے مگر اپنے اختیار سے زُتار بھی باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے (زنار زاء کے ضمہ اور نون کی تشدید کے ساتھ، یہ ایک دھاگہ ہوتا ہے کہ جس کو کفار اپنی گردنوں میں ڈالتے ہیں جو ان کا شعار ہے یہ درحقیقت ان کے دارالاسلام میں ذمی بن کر رہنے کے لئے ایک ذلت کا شعار اور ان کی پہچان کے لئے منتخب کیا گیا تھا اب انہوں نے اس کو اعزازاً استعمال کرنا شروع کر دیا) یا اپنے اختیار سے بت کو سجدہ کرنا جو جبر و اکراہ کے بغیر ہو تو ہم اس کو کافر کہیں گے کیونکہ نبی علیہ السلام نے اس کو تکذیب اور انکار کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور اس سے تصدیق ختم ہو جاتی ہے۔

وَتَحْقِيقُ هَذَا الْمَقَامِ عَلَى مَا ذَكَرْتُ يُسَهِّلُ لَكَ الطَّرِيقَ إِلَى حَلِّ كَثِيرٍ مِنَ الْأَشْكَالَاتِ الْمُرَدَّةِ فِي مَسْأَلَةِ الْإِيمَانِ۔

ترجمہ: اور اس مقام کی تحقیق جس طریقے پر میں نے ذکر کی ہے تیرے لئے راستہ آسان کر دے گی بہت سارے اشکالات کو حل کرنے کی طرف جو وارد کئے گئے ہیں ایمان کے مسئلہ میں۔

قوله و تحقیق هذا المقام الخ شارح فرماتے ہیں کہ جس انداز پر میں نے ایمان لغوی کی تحقیق پیش کی ہے اس سے وہ بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں کہ جو لوگوں نے ایمان کے مسئلہ پر کئے ہیں ان میں مثلاً ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق کا نام ہے تو پھر یہ تصدیق تو ابو جہل کو بھی حاصل تھی کیونکہ وہ نبی علیہ السلام کو صادق مانتا تھا لہذا اس کو مومن کہنا چاہئے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ تسلیم اور انقیاد کا فقدان ہے جو تصدیق کی حقیقت ہے۔

اعتراض: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو آدمی تصدیق اور اقرار اور عمل بھی کرے یعنی نماز روزہ بھی کرے مگر ساتھ بتوں کو سجدہ کرے یا کسی شرعی حکم کا مذاق کرے تو ایسے آدمی کو کافر کیوں کہا جاتا ہے۔

جواب: اس کے اس عمل (بتوں کو سجدہ کرنا، شرعی حکم کا مذاق کرنا) کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے اس لئے اس کو کافر کہا جائے گا۔

وَإِذَا عَرَفْتَ حَقِيقَةَ مَعْنَى التَّصَدِيقِ فَاعْلَمْ أَنَّ الْإِيمَانَ فِي الشَّرْعِ هُوَ التَّصَدِيقُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى أَيْ تَصَدِيقُ النَّبِيِّ بِالْقَلْبِ فِي جَمِيعِ مَا عُلِمَ بِالضَّرُورَةِ مَجِيئُهُ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى إِجْمَالًا فَإِنَّهُ كَافٍ فِي الْخُرُوجِ عَنْ عُهْدَةِ الْإِيمَانِ وَلَا تَنْحَطُّ دَرَجَتُهُ عَنِ الْإِيمَانِ التَّفْصِيلِيِّ فَالْمُشْرِكُ الْمُصَدِّقُ بِوُجُودِ الصَّانِعِ وَصِفَاتِهِ لَا يَكُونُ مُؤْمِنًا إِلَّا بِحَسَبِ اللُّغَةِ دُونَ الشَّرْعِ لِأَخْلَالِهِ بِالتَّوْحِيدِ وَالْيَقِينِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ وَالْأَقْرَارُ بِهِ أَيْ بِاللِّسَانِ إِلَّا أَنَّ التَّصَدِيقَ رُكْنٌ لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ أَصْلًا وَالْأَقْرَارُ قَدْ يَحْتَمِلُهُ كَمَا فِي

حَالَةَ الْاِكْرَاهِ لَاقِلَ قَدْ لَا يَبْقَى التَّصَدِيقُ كَمَا فِي حَالَةِ النَّوْمِ وَالْغَفْلَةِ قُلْنَا التَّصَدِيقُ بَاقٍ فِي الْقَلْبِ وَالْذُّهْنِ اِنَّمَا هُوَ عَنْ حُضُورِهِ وَلَوْ سَلِمَ فَالْشَّارِعُ جَعَلَ الْمُحَقَّقَ الَّذِي لَمْ يَطْرُقْ عَلَيْهِ مَا يُضَادُّهُ فِي حُكْمِ الْبَاقِي حَتَّى كَانَ الْمُؤْمِنُ اِسْمًا لِمَنْ اَمِنَ فِي الْحَالِ اَوْ فِي الْمَاضِي وَلَمْ يَطْرُقْ عَلَيْهِ مَا هُوَ عَلَامَةُ التَّكْذِيبِ هَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ مِنْ اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ التَّصَدِيقُ وَالْاَقْرَارُ مَذْهَبُ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ اخْتِيَارُ الْاِمَامِ شَمْسِ الْاِيْمَةِ وَفَخْرِ الْاِسْلَامِ۔

ترجمہ: اور جب تو نے پہچان لیا تصدیق کے معنی کی حقیقت کو، تو جان لے کہ ایمان، شریعت میں وہ تصدیق ہے اس چیز کی جس کو (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے پاس سے لے کر آئے ہیں یعنی نبی کی (اجمالی) تصدیق قلبی ان تمام چیزوں میں جن کا ”من عند اللہ“ لے کر آنا یقینی طور پر جان لیا ہو اس لئے کہ یہ (تصدیق اجمالی) کافی ہے ایمان کی ذمہ داری سے نکلنے کے لئے اور اس کا درجہ کم نہیں ایمان تفصیلی سے، پس وہ مشرک جو صالح کے وجود کی اور اس کی صفات کی تصدیق کرنے والا ہے تو وہ مومن نہ ہوگا مگر لغت کے اعتبار سے نہ کہ شریعت کے اعتبار سے اس کے کوتاہی کرنے کی وجہ سے توحید میں۔ اور اسی کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ”وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِِكُوْنَ“ میں۔ اور اس کا زبان سے اقرار کرنا ہے مگر تصدیق ایسا کرنا ہے جو بالکل سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار کبھی اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ حالت اکراہ میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں تو ہم جواب دیں گے کہ تصدیق دل میں باقی ہے اور ذہول اس کے حصول سے ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شارح نے اس شیء محقق کو کہ جس پر اس کی ضد طاری نہ ہو باقی کے حکم میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ مومن اس شخص کا نام ہوگا جو فی الحال ایمان لایا یا زمانہ گذشتہ میں اور اس پر وہ چیز طاری نہ ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے یہ وہ ہے کہ جو (مصنفؒ نے) ذکر کیا ہے کہ ایمان وہ تصدیق اور اقرار ہے یا بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

قوله و اذا عرفت حقيقة معنى التصديق الخ اب یہاں سے ماتن ایمان کا شرعی معنی بیان کر رہے ہیں۔

اس کی تشریح سے قبل اجمالاً یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ شارحؒ نے یہاں سے ایمان شرعی کے بارے میں پانچ

مذہب بیان کئے ہیں:

(۱) بعض علماء اہل السنۃ والجماعت کا ہے کہ ایمان تصدیق اور اقرار دونوں کے مجموعے کا نام ہے اور یہی مذہب شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا ہے۔

(۲) جمہور محققین و امام ابو حنیفہؒ کا ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان دنیا میں احکام جاری کرنے

کے لئے شرط ہے۔

(۳) کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔

(۴) جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین اور معتزلہ و خوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہے۔

(۵) فرقہ قدریہ کا ہے کہ ایمان ”ما جاء به النبی علیہ السلام“ کی معرفت کا نام ہے۔

اب سنئے اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”فان قيل“ تک ہے اس حصے میں شارح نے ایمان شرعی کے متعلق پہلا مذہب بیان کیا ہے، دوسرا حصہ ”فان قيل“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں پہلے مذہب والوں پر ایمان کے سلسلہ میں ایک اعتراض اور اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں:

پہلا حصہ: بعض علماء اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک ایمان شرعی یہ ہے کہ اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو سچ جان کر سچا مان لینا کہ جن کو نبی علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں اور وہ قطعی دلیل سے ثابت ہیں اور ان باتوں کے حق و سچ ہونے کا زبان سے اقرار بھی کرنا۔

اس ایمان شرعی کے دو رکن ہیں ایک تصدیق قلبی اور دوسرا اقرار باللسان، لیکن اول رکن اصلی ہے جو کسی حال میں بھی ساقط نہیں ہوتا اور دوسرا رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے جو حالت اکراہ وغیرہ میں ساقط ہو جاتا ہے اور رکن اصلی یعنی ”ما جاء به النبی الخ“ کی تصدیق، اس میں توحید بھی داخل ہے، جو مشرک اللہ کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے لیکن شریعت کی تصدیق نہیں کرتا کہ جس میں توحید داخل ہے تو وہ مومن لغوی ہے شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہے کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے، صرف وجود باری تعالیٰ اور صفات باری کو ماننا وحدانیت کے تسلیم کرنے کو مستلزم نہیں حالانکہ توحید سب سے بڑا اہم رکن ہے ان احکام کا کہ جن کو نبی علیہ السلام لے کر آئے ہیں، اللہ تعالیٰ نے اسی مفہوم کو اس طرح بیان فرمایا ”وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُونَ“۔

فائدہ: ایمان کی دو قسمیں ہیں: (۱) اجمالی (۲) تفصیلی۔

اجمالی یہ ہے کہ جو کچھ نبی علیہ السلام اللہ کے پاس سے لے کر آئے ہیں اس کو مانے کہ وہ حق ہے، ایمان تفصیلی یہ ہے کہ شریعت کے تمام احکام کو جانے اور ان کو حق سمجھ، اول ہر شخص پر فرض عین ہے اور ثانی فرض کفایہ ہے یعنی ہر دور اور ہر زمانے میں کچھ لوگ ایسے ہونے چاہئیں کہ جو جزئیات شریعت سے واقف ہوں تاکہ باقیوں سے فریضہ ساقط ہو جائے ورنہ سب کے سب تارک فرض ہوں گے اور گناہگار ہوں گے۔ اور نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں ایمان اجمالی ایمان تفصیلی سے کم نہیں، ورنہ ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ ایمان اجمالی سے زیادہ ہے اسی وجہ سے علماء کا درجہ

اونچا ہے:

دوسرا حصہ: ”فان قيل الخ“ اس حصے میں ایک اعتراض اور اس کے دو جواب شارح نے بیان فرمائے ہیں:

اعتراض: ”فان قيل الخ“ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں اس کو مومن نہ کہنا چاہئے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔

جواب: ”قلنا الخ“ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ تصدیق قلبی نیند اور غفلت کی حالت میں باقی نہیں رہتی تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے شریعت نے اس کو اس وقت تک باقی رکھا ہے کہ جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب اس کی جگہ پر نہ آجائے تو یہاں یہ بات ظاہر ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں اگر تصدیق نہ بھی رہے تو تکذیب بھی تو نہیں آتی لہذا تصدیق کو باقی شمار کریں گے، ایسے ہی جو شخص فی الحال یا پہلے ایمان لایا اور تصدیق کا تحقق ہوا تو جب تک اس پر تکذیب کی علامات طاری نہ ہوں گی اس وقت تک اس کو مومن ہی کہا جائے گا۔

آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے جو فرمایا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان کے مجموعے کو کہتے ہیں یہ بعض علماء کا مذہب ہے اور شمس الائمہ سرخسی (نام محمد بن احمد سرخسی سن وفات ۴۳۸ھ) اور فخر الاسلام بزدوی (نام علی بن محمد فخر الاسلام بزدوی سن ولادت ۴۰۰ھ) کا پسندیدہ ہے۔

وَذَهَبَ جَمَهُورُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّهُ هُوَ التَّصَدِّيقُ بِالْقَلْبِ وَإِنَّمَا الْأَقْرَارُ شَرْطٌ لِاجْتِرَاءِ الْأَحْكَامِ فِي الدُّنْيَا لِمَا أَنَّ تَصَدِّيقَ الْقَلْبِ أَمْرٌ بَاطِنٌ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ عَلَامَةٍ فَمَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهِ وَلَمْ يُقَرِّ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا وَمَنْ أَقَرَّ بِلِسَانِهِ وَلَمْ يَصَدِّقْ بِقَلْبِهِ كَالْمُنَافِقِ فَبِالْعَكْسِ وَهَذَا هُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ وَالنُّصُوصُ مُعَاضِدَةٌ لِلذَّكَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَكَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُمَّ كُتِبَ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَسَامَةَ حِينَ قُتِلَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هَلَّا شَقَقْتُ عَنْ قَلْبِهِ۔

توجہ: اور جمہور محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ وہ (ایمان شرعی) تصدیق بالقلب ہے اور اقرار محض دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے جس کے لئے کسی علامت کا ہونا ضروری ہے تو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار نہیں کیا پس وہ مومن ہے اللہ کے نزدیک اگرچہ وہ دنیا کے احکام میں مومن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے اقرار کیا اور اپنے دل سے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو وہ برعکس ہے اور یہی شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے اور نصوص اس کی مؤید ہیں فرمایا اللہ تعالیٰ نے ”أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ“

قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ“ (یعنی وہ لوگ ہیں کہ جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے) اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وقلوبہ مطمئنن بالايمان“ (اس حال میں کہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو) اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”ولما يدخل الایمان الخ“ (ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا) اور نبی علیہ السلام کا فرمان ”اللہم ثبت الخ“ (اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر ثابت رکھ) اور فرمایا نبی علیہ السلام نے حضرت اسامہ سے کہ جس وقت انہوں نے قتل کر دیا تھا اس شخص کو کہ جس نے کہا تھا ”لا الہ الا اللہ“ کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔

قوله وذهب جمهور المحققين الى انه الخ شارح اس عبارت میں ایمان شرعی کے بارے میں دوسرا مذہب بیان کر رہے ہیں جو جمہور محققین کا ہے جن میں امام ابوحنیفہ بھی ہیں اور پانچ نصوص اس مذہب کی تائید میں پیش کر رہے ہیں۔

جمہور محققین اشاعرہ اور ماتریدیہ فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے اور باقرار باللسان وہ دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ تصدیق قلبی ایک باطنی چیز ہے جس سے لوگ واقف نہیں ہو سکتے کہ اس کو مومن سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیاوی احکام جاری کریں مثلاً جان و مال کی حرمت اور اس کے پیچھے نمازیں پڑھنا اور اس پر نماز جنازہ پڑھنا اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا وغیرہ اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو سکے اور وہ علامت اقرار باللسان ہے اور یہ اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے جو آدمی تصدیق قلبی رکھتا ہے لیکن زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ شخص اللہ کے ہاں تو مومن ہوگا لیکن عند الناس مومن نہ ہوگا نہ ہی اس پر دنیا میں ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور جو آدمی صرف زبان سے اقرار کرے اور دل میں تصدیق نہ کرے تو وہ منافق کی طرح ہے اس کا معاملہ برعکس ہے یعنی عند الناس مومن ہوگا اور اس پر دنیاوی احکام بھی جاری کئے جائیں گے لیکن اللہ کے ہاں مومن نہ ہوگا۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ ایمان کا محل قلب ہے اور ایمان فعل قلب کا نام ہے اور فعل قلب فقط تصدیق ہے تو ثابت ہوا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ“ اس آیت میں ایمان کا محل قلب کو قرار دیا ہے اور فعل قلب فقط تصدیق ہے تو ثابت ہوا ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ“ (جو ایمان لانے کے بعد کفر کریں گے (ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا) سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر مجبور کئے جائیں اس حال میں کہ ان کا دل ایمان پر مطمئن ہو) اس آیت کے اندر بھی قلب کا فعل ایمان کو یعنی تصدیق کو قرار دیا ہے تو معلوم ہوا ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۴): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّكُمْ تُؤْمِنُونَ وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَكِنْ يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ (اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ کہہ دیں تم ایمان نہیں لائے ہو ہاں یہ کہو کہ ہم نے (ظاہری طور پر) اطاعت قبول کر لی ہے اور ایمان ابھی تک تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا) اس آیت میں بھی قبیلہ بنو اسد کے لوگوں سے جو قحط سالی کے زمانے میں حضور کی خدمت میں آئے اور زبان سے اسلام کا اقرار کیا دل میں تصدیق نہ تھی، اللہ تعالیٰ نے آیت نازل کی کہ ان کو کہہ دو تم ایمان نہیں لائے ابھی تک ایمان تمہارے دل میں داخل نہیں ہوا تصدیق قلبی موجود نہیں تو اس آیت سے بھی ثابت ہو رہا ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

حدیث نمبر (۱۱): حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے تعلیم امت کے واسطے یہ دعا مانگتے تھے ”اللھم یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک“ (اے اللہ دلوں کو پھیرنے والے میرے دل کو اپنے دین پر جمائے رکھ) اس حدیث میں دین سے مراد اسلام ہے جیسا کہ اس آیت سے معلوم ہوا ”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“ اسلام اور ایمان دونوں ایک چیز ہیں تو حدیث کا یہ معنی ہوا کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھ۔ یہاں بھی دل کو ایمان کا محل قرار دیا گیا۔

حدیث نمبر ۴: ایک لڑائی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجیدیہ کی ایک قوم کے پاس حضرت اسامہ اور ان کی جماعت کو بھیجا جب جنگ ہوئی تو ان میں ایک شخص جو بہت سے مسلمانوں کو قتل کر چکا تھا تو حضرت اسامہ اور ایک انصاری صحابی موقع پا کر اس تک پہنچ گئے جب اس پر وار کرنا چاہا تو اس آدمی نے فوراً کہا ”لا الا للہ“ تو انصاری نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا مگر حضرت اسامہ نے اس کو قتل کر دیا جب اس واقعہ کی اطلاع آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپ نے حضرت اسامہ سے فرمایا کہ تو نے اس کو ”لا الہ الا للہ“ کہنے کے بعد کیوں قتل کیا تو انہوں نے کہا یہ کلمہ اس نے تمہارے ڈر سے کہا تو آپ نے فرمایا کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا تو اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دل ہی ایمان کا محل ہے۔

فَإِنْ قُلْتُمْ نَعَمْ الْإِيمَانُ هُوَ التَّصَدُّيقُ لَكِنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَعْرِفُونَ مِنْهُ إِلَّا التَّصَدُّيقَ بِاللِّسَانِ وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاصْحَابُهُ كَانُوا يَقْنَعُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ وَيَحْكُمُونَ بِإِيمَانِهِ مِنْ غَيْرِ اسْتِخْفَافٍ عَمَّا فِي قُلُوبِهِ۔

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ جی ہاں ایمان صرف تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس سے نہیں پہچانتے مگر تصدیق باللسان کو (اقرار لسانی) اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ، مومنین سے کلمہ شہادۃ پر اکتفاء کر لیا کرتے تھے اور اس سے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کو مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے۔

قولہ فَإِنْ قُلْتُمْ نَعَمْ الْإِيمَانُ هُوَ التَّصَدُّيقُ یہاں سے تیسرا مذہب کرامیہ کا بیان کر رہے ہیں کہ ان کے ہاں ایمان فقط اقرار

بالسان کا نام ہے۔ شارح نے اس عبارت میں ان کی دو دلیلیں گزشتہ تحقیق یعنی لغت اور شرع دونوں میں ایمان سے تصدیق بالقلب مراد ہونے پر اعتراض کی شکل میں پیش کی ہیں آنے والی عبارت میں ان کا جواب بھی دیا ہے اور جواب میں یہ بات ثابت کی ہے کہ ایمان اقرار بالسان کا نام نہیں بلکہ تصدیق قلبی کا نام ہے۔

کرامیہ کا پہلا اعتراض: کرامیہ پہلا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ہم مانتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس تصدیق سے تصدیق بالسان ہی سمجھتے ہیں یعنی اقرار بالسان۔ اور تم نے ما قبل میں یہ کہا ہے کہ ایمان شرعی اور ایمان لغوی دونوں ایک ہی ہیں صرف اطلاق اور تنقید کا فرق ہے تو جب ایمان لغوی اقرار بالسان کا نام ہے تو ایمان شرعی بھی اقرار بالسان کا نام ہوگا فرق صرف اتنا ہوگا کہ ایمان لغوی مطلق اقرار کا نام ہے خواہ کسی چیز کا بھی اقرار ہو اور ایمان شرعی ”ما جاء به النبی (صلی اللہ علیہ وسلم)“ کی حقانیت کا اقرار کرنے کا نام ہے تو آپ کی تقریر ہی سے ثابت ہو رہا ہے کہ ایمان اقرار بالسان کا نام ہے لہذا ایمان فقط اقرار بالسان کا نام ہوا۔

کرامیہ کا دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کے زمانے میں جب کوئی آدمی کلمہ شہادت پڑھ لیتا تھا تو آپ اور آپ کے صحابہ اس سے یہ نہیں پوچھتے تھے کہ آیا تیرے دل میں تصدیق قلبی بھی ہے یا نہیں بغیر دریافت کئے اس کے مومن ہونے کا فیصلہ کرتے۔ تو اس سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایمان صرف اقرار بالسان کا نام ہے۔

قُلْتُ لَا خِيفَاءَ فِي أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي التَّصْدِيقِ عَمَلُ الْقَلْبِ حَتَّى لَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ وَضْعِ لَفْظِ التَّصْدِيقِ لِمَعْنَى أَوْ وَضَعَهُ لِمَعْنَى غَيْرِ التَّصْدِيقِ الْقَلْبِيِّ لَمْ يَحْكُمُوا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ وَالْعُرْفِ بِأَنَّ الْمُتَلَفِّظَ بِكَلِمَةِ صَدَّقْتُ مُصَدِّقًا لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُؤْمِنٌ بِهِ وَلِهَذَا صَحَّ نَفْيُ الْإِيمَانِ عَنْ بَعْضِ الْمُؤْمِنِينَ بِاللِّسَانِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَهُمْ بِمُؤْمِنِينَ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَآمَّا الْمُقَرَّبُ بِاللِّسَانِ وَحَدِّهِ فَلَا نِزَاعَ فِي أَنَّهُ يُسَمَّى مُؤْمِنًا لَعْنَةً وَتَجَرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْإِيمَانِ ظَاهِرًا وَ إِنَّمَا الْبِزَاعُ فِي كَوْنِهِ مُؤْمِنًا فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَنْ بَعْدَهُ كَمَا كَانُوا يَحْكُمُونَ بِإِيمَانٍ مَنْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ كَانُوا يَحْكُمُونَ بِكُفْرٍ الْمُنَافِقِ فَذَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَكْفِي فِي الْإِيمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ وَ أَيْضًا الْأَجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلَى إِيمَانٍ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهِ وَقَصَدَ الْأَقْرَارَ بِاللِّسَانِ وَمَنْعَهُ مِنْهُ مَا لَيْعَ مِنْ خَرَسٍ وَنَحْوِهِ فَظَهَرَ أَنَّ لَيْسَتْ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ مُجَرَّدُ كَلِمَتِي الشَّهَادَةِ عَلَى مَا زَعَمَتِ الْكِرَامِيَّةُ۔

توجہ: تو میں کہوں گا کہ اس بات میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تصدیق میں معتبر قلب کا عمل ہے یہاں تک کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ لفظ تصدیق کے کسی معنی کے لئے وضع نہ کیا جانا یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کئے جانا تو

لغت اور عرف والوں میں سے کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ کلمہ ”صَدَّقْتُ“ بولنے والا نبی علیہ السلام کی تصدیق کرنے والا اور آپ پر ایمان رکھنے والا ہے اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا بعض اقرار باللسان کرنے والوں سے، فرمایا باری تعالیٰ نے اور لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں کہ جو (زبان سے) یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ ایمان نہیں لائے اور فرمایا باری تعالیٰ نے کہ گنواروں نے کہا کہ ہم ایمان لے آئے، تو آپ فرمادیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے اور البتہ یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے (ہم نے ظاہری طاعت کر لی ہے) اور بہر حال صرف زبان سے اقرار کرنے والا تو اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ اس کو لفظ مومن کہا جائے گا اور اس پر ظاہر ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نزاع صرف ”فیما بینہ و بین اللہ“ مومن ہونے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور جو آپ کے بعد تھے (صحابہ و تابعین) جس طرح وہ حکم لگاتے تھے اس شخص کے ایمان کا کہ جو کلمہ شہادت کا تکلم کرے اسی طرح وہ حکم لگاتے تھے منافق کے کفر کا تو یہ اس بات پر دال ہے کہ ایمان میں صرف فعل لسانی کافی نہیں ہے اور نیز اجماع منعقد ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان کا ارادہ کرے اور اس کو کوئی مانع روک دے مثلاً گونگا ہونا اور اس کے مثل، تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ایمان کی حقیقت محض شہادتین کے کلمہ نہیں ہیں۔ کرامیہ کے گمان کے مطابق۔

قوله قلت لاخفا في ان المعتبر في التصديق الخ اس عبارت میں شارح نے کرامیہ کے پہلے اعتراض کا ایک جواب دیا ہے اور دو آیتوں سے اس کو مؤید فرمایا ہے۔

اور ان کے دوسرے اعتراض کے تین جواب دیئے ہیں: (اعتراضات کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے)

جواب: پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر تصدیق اقرار کا نام ہوتا تو پھر لفظ ”صَدَّقْتُ“ کا تلفظ کرنے والا آپ علیہ السلام کا مصدق اور مومن ہوتا، خواہ لفظ تصدیق کسی معنی کے لئے وضع نہ کیا گیا ہوتا یعنی بہل ہوتا یا تسلیم و انقیاد کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوتا مثلاً رویت یا سونگھنے کے ہوتا تو کیا پھر بھی کوئی ”صَدَّقْتُ“ کہنے والے کو ایمان کے ساتھ متصف مانتا اور اس کو نبی علیہ السلام کا مصدق کہا جاتا ہرگز نہیں، اہل لغت اور عرف کے اجماع سے ”صَدَّقْتُ“ کا تلفظ کرنے والے کا مصدق نبی اور مومن ہونا باطل ہے تو معلوم ہوا کہ تصدیق اقرار باللسان کا نام نہیں ہے اسی کی تائید میں (کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے نہ کہ اقرار باللسان کا) دو آیتیں شارح نے پیش کی ہیں:

آیت نمبر (۱۶): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَا أَيُّهَا الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ“ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے ایمان کی نفی فرمائی ہے کہ جو تصدیق قلبی سے خالی ہیں محض زبان سے اقرار کرتے ہیں مراد اس آیت سے عبد اللہ بن ابی ابن سلول اور ان کے اصحاب ہیں تو معلوم ہوا کہ ایمان صرف فعل لسان نہیں بلکہ فعل قلب اور تصدیق کا نام ہے۔

آیت نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے: ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَكِنْ يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ یہ آیت قبیلہ بنو اسلم کے بارے میں نازل ہوئی جو قحط سالی کے زمانہ میں مدینہ منورہ میں آئے صدقات کے لالچ میں اپنے ایمان کا اظہار کیا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ ابھی تک تو ایمان تمہارے قلوب میں داخل ہی نہیں ہوا تم ظاہری مطیع بن گئے ہو۔

تو اس آیت میں بھی تصدیق قلبی نہ ہونے کی وجہ سے ان کے ایمان کی نفی کر دی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے نہ کہ اقرار باللسان کا، اگر ایمان اقرار باللسان کا نام ہوتا تو وہ انکو حاصل تھا، پھر ایمان کی نفی کیوں کی گئی لہذا ثابت ہوا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے جو ان کو حاصل نہ تھی۔ دوسرے اعتراض کے شارح نے تین جواب دیئے ہیں:

جواب نمبر (۱): نبی علیہ السلام اور صحابہ کرام صرف اقرار باللسان کرنے والے پر ظاہری ایمان کا حکم لگاتے تھے تاکہ دنیا میں جان کی سلامتی ہو جائے، حقیقی ایمان کا حکم نہ لگاتے تھے ایسا آدمی ”فیما بینہ و بین اللہ“ مومن شمار نہیں ہوتا۔

جواب نمبر (۲): ”و النبی علیہ السلام و من بعده الخ“ نبی علیہ السلام اور صحابہ کرامؓ جس طرح کلمہ شہادت پڑھنے والے پر مومن ہونے کا فیصلہ فرماتے اسی طرح منافق یعنی اس شخص کے کفر کا بھی فیصلہ فرماتے کہ جو صرف زبان سے اقرار کرے دل سے تصدیق نہ کرے، تو معلوم ہوا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام نہیں ہے۔

جواب نمبر (۳): وایضاً الاجماع الخ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اقرار باللسان نہیں، یہ بات اجماع امت سے بھی ثابت ہے کہ ایک شخص کے دل میں تصدیق ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کر پاتا مثلاً گونگا ہے یا کوئی اور مانع ہے تو بالا جماع یہ شخص مومن ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایمان فعل لسانی (اقرار) کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ نے کہا ہے ورنہ یہ شخص (اقرار باللسان نہ ہونے کی وجہ سے) مومن نہ ہوتا۔

وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جَمْهُورِ الْمُحَدِّثِينَ وَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَ الْفُقَهَاءِ أَنَّ الْإِيمَانَ تَصْدِيقٌ بِالْجَنَانِ وَ اِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ أَشَارَ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ: اور جب کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنفؒ نے (ماتن) اس (مذہب) کی نفی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے آئندہ قول سے۔

قولہ و لما كان مذهب جمهور المحدثين الخ یہاں سے شارحؒ آنے والے متن کی تمہید بیان کر رہے ہیں نیز ایمان شرعی کے سلسلہ میں چوتھا مذہب بیان کر رہے ہیں جو جمہور محدثین اور متکلمین (متکلمین سے مراد شاعرہ کے علاوہ معتزلہ اور خوارج ہیں ان کا بھی بڑا گروہ ہے اس لئے جمہور سے تعبیر کیا ہے) اور فقہاء یعنی حنفیہ کے علاوہ شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ ہیں کا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ایمان تصدیق بالجنان (جنان بمعنی قلب) اقرار باللسان اور عمل

بالا ارکان تینوں کے مجموعے کا نام ہے، البتہ معتزلہ اور خوراج اعمال کو ایمان کا جزء اور ایمان کی حقیقت میں داخل سمجھتے ہیں باقی حضرات اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے اعمال کو نفس ایمان کے جزء ہونے کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

فَاَمَّا الْاَعْمَالُ اَيِ الطَّاعَاتِ فَهِيَ تَعَزَّيْدُ فِي نَفْسِهَا وَ الْاِيْمَانُ لَا يَزِيْدُ وَ لَا يَنْقُصُ فَهَلْهُنَا مَقَامَانِ الْاَوَّلُ اَنَّ الْاَعْمَالَ غَيْرُ دَاخِلَةٍ فِي الْاِيْمَانِ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصَدُّقُ وَ لَا اَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ عَطْفُ الْاَعْمَالِ عَلٰى الْاِيْمَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوْا الصَّٰلِحٰتِ مَعِ الْقُطْعِ بِاَنَّ الْعُطْفَ يَقْتَضِي الْمُغَايِرَةَ وَ عَدَمَ دُخُوْلِ الْمُعْطُوْفِ فِي الْمُعْطُوْفِ عَلَيْهِ وَ وَرَدَ اَيْضًا جَعْلُ الْاِيْمَانِ شَرْطًا لِصَحَّةِ الْاَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَ مَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصَّٰلِحٰتِ مِنْ ذِكْرِ اَوْ اَنْتٰى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ مَّعِ الْقُطْعِ بِاَنَّ الْمَشْرُوْطَ لَا يَدْخُلُ فِي الشَّرْطِ لِامْتِنَاعِ اِسْتِثْنَاءِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ وَ وَرَدَ اَيْضًا اِتْبَاطُ الْاِيْمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْاَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَ اِنْ طَافْتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِقْتَتَلُوْا عَلٰى مَا مَرَّ مَعَ الْقُطْعِ بِاَنَّهُ لَا تَحَقُّقَ لِلشَّيْءِ بِذُنُوْنِ رُكْنِهِ۔

ترجمہ: پس بہر حال اعمال یعنی طاعات فی نفسہ بڑھتی رہتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ ہی گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام (دوسکے) ہیں اول یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس بات کی وجہ سے کہ جو گزر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے اور اس لئے کہ وارد ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کہ اعمال کا عطف ایمان پر ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے: ”اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوْا الصَّٰلِحٰتِ“ اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے اور (تقاضا کرتا ہے) معطوف علیہ میں معطوف کے داخل نہ ہونے کا اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کو شرط قرار دینا اعمال کی صحت کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان ”وَ مَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصَّٰلِحٰتِ مِنْ ذِكْرِ اَوْ اَنْتٰى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ“ میں ہے اس بات کے قطعی ہونے کے باوجود کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا فی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط کے محال ہونے کے سبب۔ اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کا اثبات اس شخص کے لئے کہ جو بعض اعمال ترک کرے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”وَ اِنْ طَافْتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِقْتَتَلُوْا“ میں ہے اس تقریر کے مطابق جو گزر چکی ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ فی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہوتا۔

قولہ فاما الاعمال ای الطاعات الخ ماتنؒ نے بہت اختصار کے ساتھ فرمایا ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں کیونکہ اعمال کم و بیش ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص تیس رکعت یومیہ نماز پڑھتا ہے اور دوسرا شخص یومیہ بیس رکعت نماز پڑھتا ہے اور اس طرح نہیں ہے کہ ایک شخص کے موجودہ زمانے کا ایمان اس کے گزشتہ زمانے کے ایمان سے کم و بیش ہوتا

ہے تو کم وبیش ہونے کے اعتبار سے اعمال اور ایمان میں مغایرت ہے تو اعمال ایمان کا جزء بن کر اس ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہو سکتے کیونکہ قاعدہ ہے کہ ایک مغایر دوسرے مغایر کا جزء نہیں ہو سکتا۔

شارحؒ فہمنا مقامان الخ سے دونوں مسئلوں پر دلائل پیش کر رہے ہیں:

پہلا مسئلہ اس بارے میں ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت کا جزء نہیں ہے اور دوسرا مسئلہ آگے آنے والی عبارت میں بیان فرمائیں گے کہ ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی، کہ طاعات و عبادات سے ایمان میں اضافہ ہو جائے اور معاصی کے ارتکاب کرنے سے ایمان میں کمی آجائے۔ ایسا نہیں ہے۔

شارحؒ نے پہلے مسئلہ پر چار دلیلیں بیان کی ہیں کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں:

دلیل نمبر (۱): الاول ان الاعمال الخ اعمال سے مراد افعال جو ارح ہیں اور ایمان سے مراد تصدیق قلبی ہے جو فعل قلب ہے دونوں (اعمال اور ایمان) میں مغایرت ہوئی تو ایک مغایر اپنے دوسرے مغایر کی حقیقت میں نہ داخل ہوتا ہے اور نہ ہی اس کا جزء ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔

دلیل نمبر (۲): ولانه قد ورد فی الكتاب والسنة الخ قرآن کریم میں متعدد آیات کے اندر ایمان پر اعمال کا عطف کیا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ“ عمل صالح کا ایمان پر عطف ہے، جبکہ عطف، معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا مقتضی ہے اور معطوف علیہ میں معطوف کے نہ داخل ہونے کا مقتضی ہے، تو ثابت ہوا کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں نہ داخل ہیں اور نہ ہی اس کا جزء ہیں۔

دلیل نمبر (۳): و ورد ایضاً جعل الایمان الخ فرمان باری تعالیٰ ہے: ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثٰی وَهُوَ مُؤْمِنٌ“ اس آیت میں ایمان کو اعمال کی صحت کیلئے شرط بنایا گیا ہے کہ ایمان شرط ہے اور اعمال مشروط ہیں اور یہ اصول مسلم ہے کہ مشروط، شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا، اب اگر اعمال، ایمان کی حقیقت میں داخل ہو جائیں تو پھر مشروط کا شرط میں داخل ہونا لازم آئے گا اور ادھر یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوگی وہ جزء کے لئے بھی شرط ہوگی تو ایمان جب اعمال کے لئے شرط ہے تو پھر ایمان، ایمان کے لئے بھی شرط ہوا، تو اس سے شی کا خود اپنے لئے شرط بننا لازم آئے گا جو کہ محال ہے، لہذا اعمال کا ایمان کی حقیقت میں داخل ہونا اور اس کا جزء بننا بھی محال ہے۔

دلیل نمبر (۴): وورد ایضاً اثبات الایمان الخ اگر اعمال، ایمان کا جزء ہوتے اور اس کی حقیقت میں داخل ہوتے تو پھر بغیر رکن کے شی کا تحقق نہ ہوتا حالانکہ مندرجہ ذیل آیت میں آپس میں قتال کرنے والوں کو مومنین سے تعبیر کیا گیا ہے، تو ثابت ہوا کہ اعمال، ایمان کا جزء نہیں ہیں، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَكَانَ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا“ وغیرہ۔

وَلَا يَخْفَىٰ أَنَّ هَذِهِ الْوُجُوهُ إِنَّمَا تَقُومُ حُجَّةً عَلَىٰ مَنْ يَجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُكْنًا مِنْ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ بِحَبِثٍ

اَنَّ تَارِكَهَا لَا يَكُونُ مُؤْمِنًا كَمَا هُوَ رَأَى الْمُعْتَزِلَةَ لَا عَلَى مَنْ ذَهَبَ إِلَى اَنَّهَا رُكْنٌ مِنَ الْاِيْمَانِ الْكَامِلِ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ تَارِكُهَا عَنْ حَقِيقَةِ الْاِيْمَانِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَقَدْ سَبَقَتْ تَمَسُّكَاتُ الْمُعْتَزِلَةَ بِاجْوِبَتِهَا فَيَمَّا سَبَقَ۔

ترجمہ: اور یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں گے جو طاعات (عبادات) کو ایمان حقیقی کا رکن بناتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ اس کا تارک مومن نہ ہوگا جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں کے خلاف (حجت نہیں گے) جو اس بات کی طرف گئے ہیں کہ وہ (عبادات) ایمان کامل کا رکن ہیں اس حیثیت سے کہ ان عبادات کا تارک ایمان کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ یہ مذہب ہے امام شافعی کا اور تحقیق معتزلہ کے استدالات بمع جوابات ماقبل میں گزر چکے ہیں۔

قولہ وَلَا يَخْفَىٰ اَنْ هَذِهِ الْوُجُوهُ الْخَارِجَةُ فَرَمَاتے ہیں کہ مذکورہ چاروں دلائل معتزلہ اور خوارج کے خلاف حجت نہیں گے کہ جو اعمال کو ایمان کی حقیقت میں داخل مان کر اس کے تارک کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں، لیکن یہ مذکورہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں گئے جو اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعی جمہور محدثین، اور فقہاء حضرات کیونکہ ان کے ہاں ترک عمل کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا بلکہ ایمان کامل سے خارج ہوتا ہے کہ جس (ایمان کامل) پر جنت میں دخول اول کا مدار ہے۔ نیز شارح فرماتے ہیں کہ ماقبل میں معتزلہ کے تمسکات (دو دلیلیں) اور ان کے جوابات گزر چکے ہیں۔

الْمَقَامُ الْقَلْبِيُّ اَنَّ حَقِيقَةَ الْاِيْمَانِ لَا تَزِيدُ وَلَا تَنْقُصُ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّهَا التَّصَدِيقُ الْقَلْبِيُّ الَّذِي بَلَغَ حَدُّ الْجَزْمِ وَالْاِذْعَانِ وَهَذَا لَا يُتَصَوَّرُ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نَقْصَانٌ حَتَّىٰ اَنْ مَنْ حَصَلَ لَهُ حَقِيقَةُ التَّصَدِيقِ فَسَوَاءٌ اَتَى بِالطَّاعَاتِ اَوْ ارْتَكَبَ الْمُعَاصِيَ فَتَّصَدَّقَتْهُ، بَاقِيَ عَلَىٰ حَالِهِ لَا تَغْيِرُ فِيهِ اَصْلًا وَالْاَيَّاتُ الدَّالَّةُ عَلَىٰ زِيَادَةِ الْاِيْمَانِ مَحْمُولَةٌ عَلَىٰ مَا ذَكَرَهُ، اَبُو حَنِيفَةَ اَنَّهُمْ كَانُوا اَمَنُوا فِي الْجُمْلَةِ ثُمَّ يَأْتِي فَرَضٌ بَعْدَ فَرَضٍ وَكَانُوا يُؤْمِنُونَ بِكُلِّ فَرَضٍ خَاصٍّ وَحَاصِلُهُ اَنَّهُ كَانَ يَزِيدُ بِزِيَادَةِ مَا يَجِبُ بِهِ الْاِيْمَانُ وَهَذَا لَا يُتَصَوَّرُ فِي غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ۔

ترجمہ: دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم و بیش نہیں ہوتی اس تقریر کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی (ایمان کی حقیقت) وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی اور کمی کا تصور نہیں کیا جاسکتا حتیٰ کہ وہ آدمی جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے برابر ہے کہ وہ طاعات کو بجالائے یا معاصی کا ارتکاب کرے پس اس کی تصدیق علیٰ حالہ باقی رہے گی اور اس میں بالکل تغیر نہ ہوگا، اور جو آیات ایمان کی زیادتی پر دلالت کرتی ہیں وہ محمول ہیں اس پر جس کو امام ابو حنیفہؒ نے ذکر کیا ہے، بے شک وہ (صحابہؓ) ایمان اجمالی لاتے تھے، پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض

آتا تو ہر ایک فرض خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا کہ جن پر ایمان لانا واجب ہے اور نبی علیہ السلام کے زمانے کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

قوله المقام الثانی ان حقيقة الايمان الخ اس عبارت میں شارح دوسرا مقام یعنی مسئلہ ثانی ذکر کر رہے ہیں کہ ایمان کی حقیقت میں کمی بیشی نہیں ہوتی، کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کو پہنچی ہوئی ہو جس میں کمی بیشی کا سوال اور تصور بھی نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ جس آدمی کو ایمان کی حقیقت یعنی تصدیق قلبی حاصل ہو تو اعمال و طاعات کرنے سے نہ اس کے ایمان میں اضافہ ہوگا اور معاصی کے ارتکاب کرنے سے نہ اس کے ایمان میں کمی واقع ہوگی بلکہ اس کی تصدیق (ایمان) اپنی سابقہ حالت پر باقی رہے گی اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہ ہوگا۔

باقی رہی یہ بات کہ جو لوگ ایمان کی کمی بیشی ہونے کے قائل ہیں وہ ان آیات سے استدلال کرتے ہیں کہ جو ایمان کی زیادتی پر دلالت کر رہی ہیں، مثلاً ”وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ“ وغیرہ۔ تو ان آیات کا پھر کیا جواب ہوگا جو ایمان زیادہ ہونے پر دلالت کر رہی ہیں تو شارح نے یہ بات ”وَالْآيَاتُ الدَّالَّةُ عَلَىٰ زِيَادَةِ الْإِيمَانِ الْخ“ سے بیان کی ہے اور متعدد جواب دیئے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ نے ان کا یہ جواب دیا ہے کہ ان آیات کے مصداق صحابہ کرامؓ ہیں کہ وہ اول ایمان اجمالی لائے تھے اور کہتے تھے کہ جو بھی آپ علیہ السلام لے کر آئے ہیں ان پر ہمارا ایمان ہے پھر چونکہ قرآن تیس سال کے عرصہ میں نازل ہوا تھا، احکام کا نزول یکے بعد دیگرے ہوتا رہا اس پر ایمان لاتے رہے مثلاً نماز کا حکم آیا تو اس کی تصدیق کی، زکوٰۃ کی فرضیت نازل ہوئی تو پھر اس کی بھی تصدیق کی علیٰ ہذا القیاس۔ چونکہ آپ علیہ السلام کی زندگی میں آپ پر فرائض و احکام کا سلسلہ مکمل ہو چکا، لہذا آپ علیہ السلام کے بعد کے زمانہ میں ”مؤمن بہ“ یعنی ”ما یجب بہ الايمان“ میں زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اس جواب پر شارح نے اگلی آنے والی عبارت میں اعتراض پیش کیا ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْإِطْلَاعَ عَلَى تَفَاصِيلِ الْفَرَائِضِ مُمَكِّنٌ فِي غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْإِيمَانُ وَاجِبٌ إِجْمَالًا فِيمَا عُلِمَ إِجْمَالًا وَتَفْصِيلًا فِيمَا عُلِمَ تَفْصِيلًا وَلَا خِفَاءَ فِي أَنَّ التَّفْصِيلَ أَزِيدُ بَلْ اكْمَلُ وَمَا ذُكِرَ مِنْ أَنَّ الْأَجْمَالَ لَا يَنْحَطُّ عَنْ دَرَجَتِهِ فَإِنَّمَا هُوَ فِي الْإِتِّصَافِ بِأَصْلِ الْإِيمَانِ۔

ترجمہ: اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ فرائض کی تفصیل پر اطلاع پانا نبی علیہ السلام کے زمانے کے علاوہ میں بھی ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان احکام میں کہ جن کو اجمالاً جانا گیا ہو اور تفصیلی ایمان واجب ہے ان احکام میں جن کو تفصیلاً جانا گیا ہو اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تفصیلی ایمان (بمقابلہ ایمان اجمالی کے) ازید بلکہ اکمل ہے اور جو ذکر کیا گیا ہے (ایمان اجمالی) ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم نہیں ہے، وہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے کے بارے میں ہے۔

قوله وفيه نظر لان الاطلاع الخ شارح فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو یہ جواب دیا ہے کہ ”مؤمن بہ“ یعنی ”ما یجب بہ الایمان“ کے اضافہ کی وجہ سے ایمان میں اضافہ فقط حضور علیہ السلام کے زمانہ میں ہو سکتا تھا نہ کہ بعد میں، اس پر مجھے اعتراض ہے اس لئے کہ آپ علیہ السلام کے اور فرائض پر بھی اطلاع پانا ممکن ہے بایں معنی کہ ایک شخص اولاً ایمان لایا جو کچھ آپ علیہ السلام لے کر آئے اس کی اجمالاً تصدیق کی پھر جیسے جیسے احکام اسلام پر اطلاع پائی تو ان کی تصدیق کی یعنی ان پر ایمان لایا تو دیکھئے اس کے ایمان میں بھی اضافہ ہوا ”مؤمن بہ“ کے اعتبار سے، نیز یہ بات بھی مسلم ہے کہ جن احکام کا علم اجمالی ہے وہاں اجمالی ایمان لانا واجب اور جہاں احکام کا تفصیلی علم حاصل ہو جائے وہاں ایمان تفصیلی لانا واجب ہے مثلاً اجمالی ایمان یہ ہے کہ تمام ضروریات دین میں آپ علیہ السلام کی تصدیق کرے اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ اسے نماز کی فرضیت کا علم ہو تو اس پر ایمان لائے اور تصدیق کرے۔ پھر روزے کی فرضیت کا علم ہو تو اس پر بھی ایمان لائے پھر زکوٰۃ کی فرضیت کا علم ہو تو اس کی بھی تصدیق کرے اور ایمان لائے، حج کی فرضیت کا علم ہوا اس پر بھی ایمان لائے اور تصدیق کرے۔ تو یہ تفصیلی تصدیق ایمان میں اضافہ ہے اور یہ بات بھی عیاں ہے جیسا کہ ماقبل میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ تفصیلی ایمان کا درجہ اجمالی ایمان سے زائد ہے کیونکہ اجمالی ایمان کا متعلق صرف ایک چیز ہے وہ ہے ”جميع ما جاء به النبی علیہ السلام“ جبکہ تفصیلی ایمان کا متعلق متعدد چیزیں ہیں مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ، باقی ماقبل میں (شارحؒ نے فرمایا) ہے کہ ایمان اجمالی کا درجہ، ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس ایمان میں متصف ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی جو ایک ایک فرض پر علیحدہ علیحدہ ایمان لائے وہ بھی مؤمن ہے اور جو ”جميع ما جاء به النبی علیہ السلام“ پر ایمان لائے وہ بھی مؤمن ہے۔

وَقِيلَ إِنَّ الْغَبَاتِ وَاللَّوَامَ عَلَى الْإِيمَانِ زِيَادَةٌ عَلَيْهِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ يَزِيدُ بِزِيَادَةِ الْأَزْمَانِ لِمَا أَنَّهُ عَرْضٌ لَا يَنْقُضُ إِلَّا بِجَعْلِهِ الْأَمْثَالِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ حُصُولَ الْوَعْدِ بَعْدَ انْقِضَاءِ الشَّيْءِ لَا يَكُونُ مِنَ الزِّيَادَةِ فِي شَيْءٍ كَمَا فِي سَوَادِ الْجَسْمِ مَثَلًا وَقِيلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ ثَمَرِهِ وَإِشْرَاقُ نُورِهِ وَضِيَائِهِ فِي الْقَلْبِ فَإِنَّهُ يَزِيدُ بِالْأَعْمَالِ وَيَنْقُصُ بِالْمَعَاصِي وَمَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْأَعْمَالَ جُزْءٌ مِنَ الْإِيمَانِ فَقَبُولُهُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ ظَاهِرٌ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فَرْعٌ مَسْأَلَةٌ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْءًا مِنَ الْإِيمَانِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ حَقِيقَةَ التَّصَدِيقِ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ بَلْ تَتَفَارَقُ قُوَّةً وَضَعْفًا لِلْقَطْعِ بِأَنَّ تَصَدِيقَ أَحَادِ الْأُمَّةِ لَيْسَ كَتَّصَدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهَذَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَكِنْ لَيَطْمَئِنُّ قَلْبِي۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر دوام اور جماد ہر ساعت میں اس ایمان پر زیادتی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ

ایمان ازمان کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ (ایمان) عرض ہے (دو زمانوں میں) باقی نہیں رہ سکتا مگر تہجد امثال کے ذریعے۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ شی کے معدوم ہونے کے بعد مثل کا حاصل ہونا شی میں کچھ زیادتی نہیں ہوتی جیسا کہ سواد جسم میں ہے مثلاً۔ اور کہا گیا ہے کہ مراد ایمان کے ثمرے کا زیادہ ہونا ہے اور دل میں اس کے نور اور ضیاء کی چمک کا زیادہ ہونا ہے، اس لئے کہ وہ (چمک) اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے کھٹتی ہے اور جو لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں تو (ان کے مذہب پر) ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے اور بعض محققین نے فرمایا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت اور ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہے، اس بات کے یقین ہونے کی وجہ سے کہ امت کے افراد کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کی طرح نہیں ہے اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ ”تا کہ میرا دل مطمئن ہو جائے“۔

قوله و قيل ان الثبات و الدوام الخ اس عبارت کے چار حصے ہیں، پہلا حصہ ”و قيل المراد“ تک ہے، اس حصے میں شارحؒ نے امام الحرمین جو شافعی المسکک ہیں اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے کیا مراد ہے۔ اس جواب پر شارحؒ نے ایک اعتراض بھی کیا ہے۔ دوسرا حصہ ”و قيل المراد“ سے ”و من ذهب“ تک ہے اس حصے میں شارحؒ بعض حضرات کی طرف سے ایک جواب نقل فرما رہے ہیں۔ کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے کیا مراد ہے، تیسرا حصہ ”و من ذهب“ سے ”و قال بعض المحققين“ تک ہے۔ اس حصے میں شارحؒ ایمان کی کمی و بیشی کو اس بات پر متفرع فرما رہے ہیں کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں یا نہیں۔ چوتھا حصہ ”و قال بعض المحققين“ سے آخر تک ہے۔ اس حصے میں شارحؒ قاضی عضد الدین کی بات کو نقل فرما رہے ہیں کہ تصدیق (ایمان) زیادتی اور کمی کو قبول کرتا ہے یا نہیں، اب ہر ایک حصے کی تفصیل ملاحظہ کریں:

پہلا حصہ: و قيل ان الثبات و الدوام الخ یہ جواب امام الحرمین شافعی المسکک نے دیا ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے مراد امثال کی زیادتی ہے اور امثال کی زیادتی ازمان کی زیادتی کی وجہ سے ہے وہ اس طرح کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم کیفیت نفسانی کا نام ہے اور کیفیت عرض ہے تو مذکورہ تمام وسائل کی وجہ سے ایمان عرض ہوا۔ اور اشاعرہ کا خیال ہے کہ عرض کا بقاء تہجد امثال کے ذریعے ہوتا ہے یعنی ایک عرض موجود ہو جانے کے بعد فنا ہو جاتا ہے اگلے آن میں اس کا مثل موجود اور پیدا ہوتا ہے پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اس سے اگلے آن میں پھر اس کا مثل پیدا ہوتا ہے علیٰ هذا القیاس۔

لہذا جس کے ایمان پر زیادہ زمانہ گزرے گا اس کے امثال بھی زیادہ موجود ہوں گے اور امثال کی زیادتی کی

وجہ سے اس کا ایمان بھی زیادہ ہوگا اور اس قدر ثبات اور دوام ہوگا کہ نسبت اس شخص کے ایمان کے کہ جس کے ایمان پر زیادہ زمانہ اور امثال نہ پائے گئے ہوں۔ اس پر شارحؒ نے ”و فیہ نظر“ سے ایک اعتراض کیا ہے۔

اعتراض: کسی شی کے فنا ہونے کے بعد اس کی مثل پیدا ہونے سے اس شی میں اضافہ نہیں ہوا تا بلکہ سابقہ حالت پر اس کا بقاء رہتا ہے جیسے ”سواد الجسم“ میں جسم جو ہر ہے اور سیاہی ایک عرض ہے تجدداً امثال کی وجہ سے سیاہی میں اضافہ نہیں ہوا بلکہ جوں کی توں ہے لہذا مذکورہ جواب درست نہیں ہے۔

دوسرا حصہ: و قيل المراد زيادة ثمرته الخ بعض حضرات نے ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات کا یہ جواب دیا ہے کہ زیادتی سے مراد ایمان کے ثمرات ہیں یعنی رقت قلب، دل میں ایمان کی روشنی کا اضافہ، اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہونے اور ایمان کے نور کی چمک، تو اعمال صالحہ اختیار کرنے سے مذکورہ چیزیں حاصل ہوں گی جو ایمان کا اضافہ کہلاتی ہیں اور معاصی سے ایمان کا نور کم ہو جائے گا۔

تیسرا حصہ: و من ذهب الى ان الاعمال الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی کمی و بیشی کا مسئلہ اس پر متفرع ہے کہ آیا اعمال ایمان کا جزء ہیں یا نہیں، جو لوگ جزئیت کے قائل ہیں وہ کمی و بیشی کے قائل ہیں اور جو جزئیت کے قائل نہیں وہ کمی و بیشی کے بھی قائل نہیں ہیں کیونکہ اعمال میں تو کمی و بیشی ہو سکتی ہے مگر یقین میں جو ایمان ہے اس میں کمی و بیشی نہیں ہو سکتی۔

چوتھا حصہ: و قال بعض المحققين الخ صاحب مواقف قاضی عضد الدینؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت اگرچہ تصدیق ہے مگر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق میں کمی و بیشی نہیں ہوتی بلکہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اس تصدیق میں تفاوت ضرور ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ امت کے افراد کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کی مانند نہیں، امت کے افراد کی تصدیق میں ضعف ہے اور نبی علیہ السلام کی تصدیق میں قوت ہے اسی تفاوت کی وجہ سے جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احیاء موتی کی کیفیت کی درخواست کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”اَوَكُمُ تُؤْمِنُ“ کیا تو اس پر ایمان نہیں رکھتا تو جواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ ”بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي“ کہ ایمان تو رکھتا ہوں لیکن پھر بھی دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ میرا دل مطمئن ہو جائے یعنی تصدیق میں اضافہ ہو جائے، تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے فرمان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ایمان (تصدیق) میں کمی و بیشی ہوتی ہے۔

بَقِيَ هُنَا بَحْثٌ آخَرٌ وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِيَّةِ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ وَأَطْبَقَ عُلَمَاؤُنَا عَلَى فَسَادِهِ لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ كَانُوا يَعْرِفُونَ نَبُوَّةَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَمَا كَانُوا يَعْرِفُونَ أَنْبَاءَهُمْ مَعَ الْقَطْعِ بِكُفْرِهِمْ لِعَدَمِ التَّصَدُّيقِ وَلِأَنَّ مِنَ الْكُفَّارِ مَنْ كَانَ يَعْرِفُ الْحَقَّ يَقِينًا وَإِنَّمَا كَانَ يُنْكِرُ عِنَادًا

وَاسْتَجْبَارًا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ۔

ترجمہ: یہاں ایک دوسری بحث باقی رہ گئی وہ یہ ہے کہ بعض قدر یہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ایمان وہ معرفت ہے اور ہمارے علماء نے اس کے فساد پر اتفاق کیا ہے اس لئے کہ اہل کتاب محمد علیہ السلام کی نبوت کو ایسے پہچانتے تھے جیسا کہ وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے تھے، پر تصدیق کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے کفر کے یقینی ہونے کے باوجود اور اس لئے کہ کفار میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو حق کو یقیناً پہچانتے تھے اور صرف عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وجحدوہا الخ“ ان لوگوں نے ان (معجزات موسیٰ) کا انکار کیا حالانکہ ان کے دل ان کا یقین رکھتے تھے۔

قولہ بقی لہنا بحث اخر وهو ان بعض القدريۃ الخ یہاں سے شارح ایمان شرعی کے بارے میں آخری اور پانچواں مذہب بیان کر رہے ہیں اس سلسلہ میں شارح نے اس مذہب کے بطلان پر اجماع اور دو دلیلیں بیان کی ہیں۔

پانچواں مذہب بعض قدر یہ کہتا ہے کہ ایمان اللہ اور اس کے رسول کی معرفت کا نام ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ علماء کا اس قول کے بطلان پر اجماع ہے۔ نیز شارح اس کے بطلان پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں:

دلیل نمبر (۱): اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو پھر اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) مومن ہوتے کیونکہ انہیں نبی علیہ السلام کی معرفت حاصل تھی ان کی کتابوں میں نبی آخر الزمان کے اوصاف مذکور تھے اور وہ نبی علیہ السلام کو اچھی طرح پہچانتے تھے جیسا کہ قرآن میں ہے ”الَّذِينَ آمَنُوا بِهِمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ“ مگر اس کے باوجود وہ کافر تھے کیونکہ ان کو اگرچہ معرفت حاصل تھی مگر تصدیق حاصل نہ تھی جس کی بناء پر وہ کافر ہوئے۔

دلیل نمبر (۲): بعض کفار کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کو حق کی معرفت اور یقین حاصل تھا مگر تصدیق نہ ہونے کی وجہ سے کافر ہوئے جیسا کہ ال فرعون کے بارے میں کہا گیا فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ“ کہ انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات کا انکار کیا حالانکہ وہ موسیٰ کے معجزات کے حق ہونے کا یقین رکھتے تھے مگر تکبر اور عناد کی وجہ سے ان کا انکار کرتے تھے، تو دیکھئے کہ ال فرعون کو موسیٰ علیہ السلام کے معجزات کے حق ہونے اور سچے ہونے کا یقین تھا مگر عداوت و کین کی وجہ سے ان کا انکار کر رہے تھے، تو معلوم ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں بلکہ تصدیق قلبی کا نام ہے جو ان کو حاصل نہ تھی جس کی بناء پر وہ کافر ہوئے۔

فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ وَاسْتَيْقَانِهَا وَبَيْنَ التَّصَدِّيقِ بِهَا وَاعْتِقَادِهَا لِیَصِحَّ كَوْنُ الثَّانِي إِيْمَانًا ذَوْنَ الْأَوَّلِ وَالْمَذْكُورُ فِي كَلَامِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ أَنَّ التَّصَدِّيقَ عِبَارَةٌ عَنْ رَبْطِ الْقَلْبِ عَلَى مَا عَلِمَ مِنْ إِخْبَارِ الْمُخْبِرِ وَهُوَ أَمْرٌ كَسْبِيٌّ يَبْتَدِئُ بِإِخْتِيَارِ الْمُصَدِّقِ وَلِذَا يُقَابَلُ عَلَيْهِ وَيُجْعَلُ رَأْسُ الْعِبَادَاتِ بِخِلَافِ الْمَعْرِفَةِ فَإِنَّهَا رُبَّمَا يَحْصُلُ بِهَا كَسْبٌ كَمَنْ وَقَعَ بَصَرُهُ عَلَى جِسْمٍ فَحَصَلَ لَهُ

مَعْرِفَةُ اللَّهِ جَدَارٌ أَوْ حَجَرٌ وَهَذَا مَا ذَكَرَهُ، بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَنَّ الصَّدِيقَ هُوَ أَنْ تَنْسِبَ بِاخْتِيَارِكَ الصَّدِيقَ إِلَى الْمُخْبِرِ حَتَّى لَوْ وَقَعَ ذَلِكَ فِي الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ لَمْ يَكُنْ تَصَدِيقًا وَإِنْ كَانَ مَعْرِفَةً۔

ترجمہ: پس ضروری ہے معرفت احکام اور استیقان کے درمیان اور تصدیق اور اعتقاد کے درمیان فرق بیان کرنا تاکہ صرف ثانی کا ایمان ہونا صحیح ہونہ کہ اول کا۔ اور جو مذکور ہے بعض مشائخ کی کلام میں کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جمانا ہے جو خبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی ہو۔ اور وہ (تصدیق) امر کسی ہے جو مصدق کے اختیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو تمام عبادات کی جڑ قرار دیا گیا ہے بخلاف معرفت کے اس لئے کہ وہ بسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ وہ شخص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہی وہ بات ہے کہ جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار کے ساتھ سچائی کو خبر کی طرف منسوب کرے یہاں تک کہ اگر یہ بغیر اختیار کے دل میں واقع ہو جائے تو یہ تصدیق نہیں ہے اگرچہ معرفت ہے۔

قوله فلا بد من بيان الفرق الخ اس عبارت میں شارح معرفت واستیقان اور تصدیق واعتقاد کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ تصدیق اور اعتقاد کا ایمان ہونا ثابت ہو جائے اور اول دو کا یعنی معرفت اور استیقان کا ایمان نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

شارح فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کی کلام میں یہ بات مذکور ہے کہ تصدیق امر کسی ہے جو مصدق کے اختیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اس پر ثواب بھی ملتا ہے اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ثواب صرف فعل اختیاری پر ملتا ہے اور تصدیق کے اختیاری ہونے کے سبب اس کو راس العبادات (تمام عبادات کی جڑ) قرار دیا گیا ہے، برخلاف معرفت کے وہ بسا اوقات بغیر کسب کے بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ کسی شخص کی نظر کسی جسم پر پڑی تو بلا ارادہ اس جسم کے دیوار یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معرفت اور تصدیق کے مابین نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے، تصدیق خاص ہے کیونکہ اس میں مصدق کے اختیار کا دخل ہے اور معرفت عام ہے کبھی اختیاری ہوتی ہے اور کبھی اضطراری، ”و هذا ما ذكره بعض المحققين الخ“ سے شارح فرماتے ہیں کہ جو کچھ تصدیق کے بارے میں میں نے اوپر جو ذکر کیا ہے اسی طرح بعض محققین (صاحب توضیح) نے بھی تصدیق کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ تصدیق کی حقیقت یہ ہے کہ مصدق اپنے اختیار سے خبر کی طرف سچائی کی نسبت کرے حتیٰ کہ اگر بغیر اختیار کے سچائی کی نسبت دل میں واقع ہو گئی تو اس کو تصدیق نہیں کہیں گے بلکہ اس کو معرفت کہیں گے کیونکہ معرفت بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ تصدیق۔

وَهَذَا مُشْكِلٌ لِأَنَّ التَّصَدِيقَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ دُونَ الْأَفْعَالِ الْأَخْيَارِيَّةِ لِأَنَّا إِذْ تَصَوَّرْنَا النَّسَبَةَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَشَكَّكْنَا فِي أَنَّهَا بِالْأَلْبَابِ أَوْ النَّفْيِ ثُمَّ أَقِيمَ الْبُرْهَانَ عَلَى ثُبُوتِهَا فَالَّذِي يَحْصُلُ لَنَا هُوَ الْأَدْعَاءُ وَالْقَبُولُ لِمَلِكِ النَّسَبَةِ وَهُوَ مَعْنَى التَّصَدِيقِ وَالْحُكْمِ وَالْأَلْبَابِ وَالْإِتْقَاعِ نَعْمَ تَحْصِيلُ بَلْكَ الْكَيْفِيَّةِ يَكُونُ بِالْأَخْيَارِ فِي مُبَاشَرَةِ الْأَسْبَابِ وَصَرَفِ النَّظَرِ وَرَفْعِ الْمَوَانِعِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَبِهَذَا الْأَعْتِبَارِ يَقَعُ التَّكْلِيفُ بِالْإِيمَانِ وَكَانَ هَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِكَوْنِهِ كَسْبِيًّا اخْتِيَارِيًّا وَلَا يَكْفِي فِي حُصُولِ التَّصَدِيقِ الْمَعْرِفَةُ لِأَنَّهَا قَدْ تَكُونُ بِلَدُونِ ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ تصدیق علم کی اقسام میں سے ہے اور وہ (علم) کیفیت نفسانیہ میں سے ہے نہ کہ افعال اختیاریہ میں سے اس لئے کہ جب ہم نے دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کیا اور شک کیا ہم نے اس بات میں کہ وہ نسبت اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ پھر اس کے ثبوت پر دلیل قائم کی جاتی ہے، تو ہمیں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع کا معنی ہے۔ ہاں اس کیفیت کو حاصل کرنا اسباب کو عمل میں لانے اور نظر کو پھیرنے اور موانع کو دور کرنے اور اس کے مثل میں اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اس اعتبار سے ایمان کا مکلف بنانا واقع ہوتا ہے اور گویا کہ یہی مراد ہے اس (تصدیق) کے کسی اختیاری ہونے سے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے اس لئے کہ معرفت کبھی اس کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے۔

قولہ و هذا مشکل لان التصديق الخ ما قبل میں تصدیق کو امر کسی و اختیاری قرار دیا گیا تھا، اس عبارت میں شارح کو اس پر اعتراض ہے اور جواب بھی خود دے رہے ہیں۔

اعتراض: ما قبل میں کہا گیا ہے کہ تصدیق ایمانی اور تصدیق منطقی دونوں متحد ہیں اور تصدیق منطقی علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے اور علم کیفیت نفسانی کا نام ہے جو کہ ایک عرض ہے اور کیفیت نفسانی وہ چیز ہے کہ جس کا قیام ایسی ذات کے ساتھ ہو کہ جس میں روح ہو جیسے حیات، قدرت، ارادہ، علم، خوشی، غمی وغیرہ سب اعراض ہیں۔ اور فعل عرض کی ایک دوسری قسم ہے اور قاعدہ ہے کہ اعراض کی اقسام آپس میں متباین ہوتی ہیں ایک دوسرے پر صادق نہیں آتیں، جب تصدیق منطقی منجھنے عرض ہے اور تصدیق ایمانی جب بعینہ تصدیق منطقی ہے تو وہ بھی عرض ہوگی تو تصدیق ایک کیفیت ہوئی فعل نہیں ہو سکتی تو پھر تصدیق کو فعل اختیاری کہنا ہرگز درست نہ ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مثلاً ہمیں دو چیزوں کے درمیان شک پڑتا ہے جیسے عالم اور حدوث کے درمیان، کہ آیا عالم اور حدوث کے درمیان نسبت ثبوتی ہے یا سلبی، اس کو معلوم کرنے کے لئے ہم نے دلیل قائم کی ”الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ“ نتیجہ نکلا ”العالم حادث“ تو اس دلیل سے ہمیں نسبت ثبوتی کا پتہ چلا کہ عالم حادث ہے، تو دلیل قائم کرنے کے بعد جو چیز ہمیں حاصل ہوتی ہے اس کو اذعان اور

قبول اور اسی کو حکم، تصدیق، اثبات اور ایقان کہتے ہیں اور ادھر تمام عقلاء (فلاسفہ، مناظر) کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو علم اور اذعان وغیرہ دلیل اور برہان سے حاصل ہو وہ غیر اختیاری ہوتا ہے تو نتیجہ تصدیق غیر اختیاری ہوئی۔ کیونکہ تصدیق، حکم، اثبات اور ایقان وغیرہ سب سے اذعان مراد ہوتا ہے۔

جواب: ”نعم تحصیل المنع“ شارح خود اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تصدیق اگرچہ اضطراری ہے مگر اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب و ذرائع اختیاری ہیں مثلاً قوت عاقلہ کو اس کی طرف متوجہ کرنا تمام موانع اٹھانا اور اشکال اربعہ کے نتائج کے لئے تمام شرائط کی رعایت رکھنا، یہ سب کچھ بندے کے اختیار میں ہے اسی وجہ سے ایمان حاصل کرنے کا طریقہ اختیاری ہے اور اسی اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ایمان کا مکلف بنایا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ تصدیق کے حصول کے لئے معرفت کافی نہیں ہے کیونکہ معرفت بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ اگر کسی شخص کے دل میں نبی علیہ السلام کا سچا ہونا بغیر کسب و اختیار کے آجائے تو اس کو مومن نہ کہا جائے گا کیونکہ یہ معرفت ہے نہ کہ تصدیق۔

نَعَمْ يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ الْمَعْرِفَةُ الْيُوسُفِيَّةُ الْمُكْتَسَبَةُ بِالْإِخْتِيَارِ تَصْدِيقًا وَلَا يَكُنْ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَحْصُلُ الْمَعْنَى الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بِكَرْوَيْدَنْ وَ لَيْسَ الْإِيْمَانُ وَ التَّصْدِيقُ سَوًى ذَلِكَ وَ حُصُولُهُ لِلْكَفَّارِ الْمُعَالِلِينَ الْمُتَكَبِّرِينَ مَمْنُوعٌ وَ عَلَى تَقْدِيرِ الْحُصُولِ فَتَكْفِيرُهُمْ يَكُونُ بِإِنْكَارِهِمْ بِاللِّسَانِ وَ إِصْرَارِهِمْ عَلَى الْعِنَادِ وَ الْإِسْتِكْبَارِ وَ مَا هُوَ مِنْ عِلَامَاتِ التَّكْذِيبِ وَ الْإِنْكَارِ۔

ترجمہ: ہاں یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقینیہ جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو وہ تصدیق ہو جائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ اس وقت وہ معنی حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں کرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا حاصل ہونا ان کفار کو جو محاندین، منکرین ہیں، ممنوع ہے (تسلیم نہیں ہے) اور حصول کی تقدیر پر ان کی تکفیر ان کے انکار باللسان اور عناد اور تکبر پر اصرار کی وجہ سے ہوگی اور یہ چیزیں تکذیب اور انکار کی علامات میں سے ہیں۔

قولہ نعم يلزم ان تكون المعرفة الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے:

اعتراض: آپ نے معرفت کے ایمان نہ ہونے کا اس وجہ سے انکار کیا ہے کہ وہ معرفت بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے تو اگر معرفت کسب و اختیار سے کسی کو حاصل ہو جائے تو پھر اس کو تم مومن کہو گے تو پھر ایسی صورت میں علی الاطلاق یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ معرفت کا نام ایمان نہیں ہے۔

جواب: جب کسی کو کسب و اختیار کے ساتھ معرفت حاصل ہوگی تو پھر معرفت، معرفت نہ رہے گی بلکہ وہ تصدیق بن جائے گی اور اس کے دل میں ایسی کیفیت پیدا ہو جائے گی کہ جس کو فارسی میں کرویدن (ماننا) سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر کسی

نے سوال کیا کہ ایسی معرفت تو بعض کفار کو بھی حاصل ہو جاتی ہے تو کیا وہ بھی مومن ہیں؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ متکبر اور معاند کو ایسی معرفت کا حاصل ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے جو کہ کسی واعتیاری ہو اگر مان بھی لیں تو پھر ان کا کافر ہونا انکار باللسان اور عناد و تکبر پر مصر رہنے کی وجہ سے ہوگا جو تکذیب اور انکار کی علامات میں سے ہے۔

وَالْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوعُ وَالْإِنْقِيَادُ بِمَعْنَى قَبُولِ الْأَحْكَامِ وَالْإِذْعَانِ بِهَا وَذَلِكَ حَقِيقَةُ التَّصَدِيقِ عَلَى مَا مَرَّ وَيُؤَكِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَصُحُّ فِي الشَّرْعِ أَنْ يُحْكَمَ عَلَى أَحَدٍ بِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَكَانَ مُسْلِمًا أَوْ مُسْلِمًا وَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا نَعْنِي بِوَحْدَتِهِمَا سِوَى ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور ایمان اور اسلام ایک ہی ہیں، اس لئے کہ اسلام وہ عاجزی کرنا ہے اور انقیاد احکام کو قبول کرنا اور ان کو مان لینے کے معنی میں ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اس طریقے پر جو گزر چکی ہے اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فأخرجنا من كان فيها الخ“ اور حاصل کلام یہ ہے کہ شریعت میں صحیح نہیں ہے کہ کسی ایک پر حکم لگایا جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں یا مسلم ہے اور مومن نہیں۔ اور ہم اس کے علاوہ ان دونوں کی وحدت سے کچھ اور مراد نہیں لیتے۔

قوله والایمان والاسلام واحد الخ ماتن فرماتے ہیں کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شارح نے اس عبارت میں اسلام کا معنی بیان کیا ہے اور ایمان و اسلام کے مابین نسبت تساوی پر دو دلیل پیش کی ہیں۔ اسلام کا معنی خضوع اور انقیاد ہے، خضوع کا معنی عاجزی کرنا اور انقیاد کا معنی ہے احکام کو قبول کرنا اور مان لینا یہی تصدیق کی حقیقت ہے اور تصدیق عین ایمان ہے۔

دلیل نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے ”فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ“ (قوم لوط کی بستیوں میں جتنے مومن تھے سب کو وہاں سے نکل جانے کو کہا تو ہم نے ان بستیوں میں کوئی مومن نہ پایا سوا ایک مسلم گھرانے کے) اس بستی میں صرف حضرت لوط علیہ السلام کا گھرانہ مسلمان گھرانہ تھا اس کو عذاب سے بچایا باقی سب تباہ کر دیئے گئے، وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ ہے، ”من المؤمنين“ مستثنیٰ منہ ہے اور ”غیر بیت من المسلمين“ مستثنیٰ ہے، استثناء میں اصل استثناء متصل ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ کی جنس سے ہو تو یہاں اسی ایک گھرانے کو مومنین سے (جو کہ مستثنیٰ منہ ہے) اور مسلمین سے (جو کہ مستثنیٰ ہے) تعبیر کیا گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں متحد ہیں۔

دلیل نمبر (۲): وبالجملة الخ شریعت میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ مسلم ہے مومن نہیں ہے یا وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے، جب ایسا کہنا صحیح نہیں ہے تو پھر ضروری ہے جو مسلم ہو وہ مومن بھی ہو۔

وَّظَاهِرُ كَلَامِ الْمَشَائِخِ أَنَّهُمْ أَرَادُوا عَدَمَ تَغَايُرِهِمَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَنْفَكُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ لَا الْإِتِّحَادَ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ كَمَا ذَكَرَ فِي الْكِفَايَةِ مِنْ أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ تَصَدِيقُ اللَّهِ تَعَالَى فِيمَا أَخْبَرَ مِنْ أَوْامِرِهِ وَكَوَاهِبِهِ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الْإِنْقِيَادُ وَالْخُضُوعُ لِأُلُوهِيَّتِهِ وَذَا لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِقَبُولِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فَلَا إِيمَانَ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْإِسْلَامِ حُكْمًا فَلَا يَتَغَايَرَانِ۔

ترجمہ: اور مشائخ کی کلام سے یہ ظاہر ہے انہوں نے دونوں کا تغایر نہ ہونا مراد لیا ہے اس معنی کے ساتھ ان میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو، مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا، جیسا کہ کفایہ میں ذکر کیا گیا ہے، کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے کہ جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام یہ ہے کہ اس کی الوہیت کے سامنے عاجزی کرنا ہے اور اس کے احکام کو ماننا ہے اور یہ امر وہی قبول کئے بغیر تحقق نہیں ہوگا پس ایمان، اسلام سے حکم کے اعتبار سے جدا نہیں ہے۔ پس ان دونوں میں تغایر نہیں ہے۔

قولہ و ظاہر کلام المشائخ الخ شارح فرماتے ہیں کہ مشائخ نے جو دونوں کے درمیان نسبت تساوی (اتحاد) بیان کی ہے اس اتحاد سے اتحاد لغوی مراد نہیں ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے دونوں (ایمان اور اسلام) کے مفہوم میں تغایر ہے اگر اتحاد لغوی ہوتا تو پھر بحسب المفہوم تغایر نہ ہوتا۔ (تغایر کا معنی یہ ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر پایا جائے) بلکہ اتحاد سے مراد اتحاد اصطلاحی ہے یعنی مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں جو مسلم ہے وہ مومن ہے اور جو مومن ہے وہ مسلم ہے۔ شارح صاحب کفایہ کے قول کو بطور دلیل پیش کر رہے ہیں کہ انہوں نے کفایہ میں ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کی تصدیق کا نام ایمان ہے اور اس کی الوہیت کے سامنے انقیاد اور خضوع کا نام اسلام ہے اور یہ خضوع و انقیاد اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کو قبول کئے بغیر حاصل نہ ہوگا اور امر وہی کی تصدیق ہی ایمان ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے تحقق نہیں ہوتا تو دونوں (اسلام و ایمان) میں عدم تغایر ہے یعنی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اسی کو تساوی کہتے ہیں تو مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں جو مسلم ہوگا وہ مومن بھی ہو اور جو مومن ہوگا وہ مسلم بھی ہوگا۔

وَمَنْ اثْبَتَ التَّغَايُرَ يَقَالُ لَهُ مَا حُكْمُ مَنْ آمَنَ وَكَلَّمَ يُسْلِمُ أَوْ أَسْلَمَ وَكَلَّمَ يُؤْمِنُ فَإِنَّ اثْبَتَ لَا أَحَدَهُمَا حُكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ لِلْآخِرِ فِيهَا وَإِلَّا فَقَدْ ظَهَرَ بَطْلَانُ قَوْلِهِ۔

ترجمہ: اور جو آدمی (ان دونوں کے درمیان) تغایر کو ثابت کرے تو اسے کہا جائے گا کیا حکم ہے اس شخص کا جو ایمان لے آیا اور اسلام نہیں لایا یا اسلام لے آیا اور ایمان نہیں لایا پس اگر ان دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہو جائے گا۔

قولہ ومن اثبت التغایر الخ یہ بھی صاحب کفایہ ہی کا کلام ہے، فرماتے ہیں کہ دونوں میں اتحاد ہے بحسب

المصدق، اگر کوئی شخص دونوں میں تغایر کا قائل ہو تو اس کو ہم کہیں گے کہ بتائیے کہ ایسے شخص کا کیا حکم ہے کہ جو مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے، اگر وہ ہر ایک کے لئے الگ الگ حکم ثابت کر دے تو فیہا (ٹھیک ہے اس کی تغایر والی بات مافی جاسکتی ہے) اور اگر ایسا حکم ثابت نہیں کر سکتا بلکہ دونوں کے لئے ایک ہی حکم ثابت کرتا ہے تو پھر اس کے تغایر کا قول کرنا غلط اور باطل ہے، صاحب کفایہ کا کلام یہاں تک ختم ہوا۔

فَإِنْ قِيلَ قَوْلُهُ تَعَالَى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا صَرِيحٌ فِي تَحْقِيقِ الْإِسْلَامِ بِلُغَةِ الْإِيمَانِ قُلْنَا الْمُرَادُ أَنَّ الْإِسْلَامَ الْمُعْتَبَرَ فِي الشَّرْعِ لَا يُوجَدُ بِلُغَةِ الْإِيمَانِ وَهُوَ فِي الْآيَةِ بِمَعْنَى الْأَنْبِيَاءِ الظَّاهِرِينَ مِنْ غَيْرِ انْقِيَادِ الْبَاطِنِ بِمَنْزِلَةِ التَّلَفُّظِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَصَدِيقٍ فِي بَابِ الْإِيمَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”قالت الاعراب امنا الخ“ صریح ہے بغیر ایمان کے اسلام کے تحقق ہونے میں تو ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام جو شریعت میں معتبر ہے، وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور وہ (اسلام) آیت میں انقیاد ظاہری کے معنی میں ہے بغیر انقیاد باطنی کے، ایمان کے باب میں ایسا ہے جیسے بغیر تصدیق کے کلمہ شہادت کا تلفظ ہے۔

قوله فان قيل قوله تعالى الخ اس عبارت میں اعتراض اور اس کا جواب ہے، اعتراض کا تعلق صاحب کفایہ کے قول ”فلا يتغايرون“ سے ہے۔

اعتراض: صاحب کفایہ کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ دونوں (اسلام و ایمان) میں تغایر نہیں ہے بلکہ تغایر ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَكِنْ يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ قبیلہ بنو اسد کے لوگ صدقات کے لالچ میں قحط کے زمانے میں مدینہ میں آپ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے منافقانہ طور پر جبکہ دل میں کفر رکھتے تھے اسلام لے آئے یعنی کلمہ پڑھ لیا تا کہ عطیات کا کچھ حصہ ہمیں مل جائے، ادھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت مذکورہ نازل فرمائی کہ جس میں اسلام کا اثبات کیا گیا اور ان کے ایمان کی نفی کی گئی تو معلوم ہوا کہ دونوں میں تغایر ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو سکتے ہیں دونوں میں اتحاد اور نسبت تساوی کی نہیں ہے۔

جواب: آیت مذکورہ میں جس اسلام کا ذکر آیا ہے اس سے اسلام کا لغوی معنی مراد ہے (انقیاد ظاہری) یعنی ظاہری تابعداری کرنا ہے جبکہ اسلام شرعی کی بات، ہو رہی ہے جو انقیاد باطنی و تصدیق قلبی کا نام ہے، انقیاد باطنی کے بغیر انقیاد ظاہری کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں ہے جیسا کہ تصدیق قلبی کے بغیر شہادتین کا زبان سے تلفظ کرنا ایمان نہیں کہلاتا، بہر حال آیت کا معنی یہ ہے کہ تمہارے قلوب میں تصدیق موجود نہیں ہے بلکہ مال کے لالچ میں تم نے ظاہری تابعداری اختیار کر لی ہے۔

فَإِنْ قِيلَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ذَلِيلٌ عَلَى أَنْ الْإِسْلَامَ هُوَ الْأَعْمَالُ لَا التَّصَدِيقُ الْقَلْبِيُّ قُلْنَا الْمُرَادُ أَنْ ثَمَرَاتِ الْإِسْلَامِ وَعَلَامَاتِهِ ذَلِكَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْمٍ وَقَفُوا عَلَيْهِ اتَّكِرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَحْدَهُ فَقَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ، أَعْلَمُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمْسَ وَكَذَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِيمَانُ بِضَعٍّ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً أَحْلَاهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَادْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ۔

توجہ: پس اگر کہا جائے کہ آپ علیہ السلام کا قول ہے کہ اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور تو نماز ادا کرے اور تو زکوٰۃ دے اور تو رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے اگر تو اس کی طرف راستے کی طاقت رکھے (یہ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم) اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام وہ اعمال ہیں نہ کہ تصدیق قلبی تو ہم جواب دیں گے کہ مراد اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات ہیں جیسا کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا اس قوم کو جو بطریق وفد آپ کے پاس آئے تھے، کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہ پر ایمان لانا کیا ہے، تو انہوں نے کہا اللہ اور اس کا رسول ہی زیادہ جانتے ہیں تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا اور رمضان کے روزے رکھنا اور یہ کہ تم مال غنیمت میں سے خمس دیا کرو اور جیسا کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ ایمان کی ستر سے کچھ زائد شافیں ہیں اور ان میں سے اعلیٰ ”لا الہ الا اللہ“ کہنا اور ان میں سے ادنیٰ راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے۔

قوله فان قيل قوله عليه السلام ان تشهد الخ اس عبارت میں بھی ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔
اعتراض کا تعلق دونوں میں تغایر کے ثبوت سے ہے۔

اعتراض: جبرئیل علیہ السلام نے آپ علیہ السلام سے اسلام کے متعلق پوچھا کہ اسلام کیا چیز ہے تو آپ علیہ السلام نے اسلام کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی، اعمال یہ ہیں: (۱) نماز پڑھنا (۲) زکوٰۃ دینا (۳) روزہ رکھنا (۴) حج کرنا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام، اقرار بالشہادتین اور اعمال کے مجموعے کا نام ہے جبکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو دونوں میں تغایر ثابت ہے۔

جواب: یہاں اس حدیث میں اسلام کی حقیقت بتلانا مقصود نہیں ہے بلکہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات بتلانا

مقصود ہے، اقرار بالشہادتین اسلام کی علامت ہے اور اعمال اربعہ اسلام کے ثمرات ہیں جیسا کہ قبیلہ عبدالقیس کا نمائندہ وفد حضور علیہ السلام کی خدمت میں آیا آپ علیہ السلام نے ان سے ایمان کے بارے میں دریافت کیا کہ ایمان کیا ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں تو پھر آپ علیہ السلام نے ایمان کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی ہے وہ اعمال یہ ہیں: (۱) نماز پڑھنا (۲) زکوٰۃ دینا (۳) رمضان المبارک کے روزے رکھنا (۴) اور مال غنیمت سے خمس دینا، حالانکہ اعمال اہل السنۃ والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ اس سے ایمان کے ثمرات مراد ہیں۔ اسی طرح ایک اور حدیث ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا ہے ”الایمان بضع و سبعون شعبۃ اعلاھا قول لا الہ الا اللہ و ادناھا اماطۃ الاذی عن الطریق“ اس حدیث میں قول (لا الہ الا اللہ یعنی اقرار بالشہادتین) اور اعمال (اماطۃ الاذی عن الطریق) دونوں کے مجموعے کو ایمان قرار دیا گیا ہے حالانکہ اہل السنۃ والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں لامحالہ یہاں بھی اقرار بالشہادتین ایمان کی علامت ہے اور اعمال، ایمان کے ثمرات ہیں۔

وَإِذَا وَجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصَدِيقَ وَالْإِقْرَارُ صَحَّ لَهُ، أَنْ يَقُولَ أَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا لِتَحَقُّقِ الْإِيمَانِ عَنْهُ وَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْشَاءً لِلَّهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ، إِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فَهُوَ كُفْرٌ لِمَحَالَةِ وَكَانَ كَانَ لِلتَّوَدُّيبِ وَ إِحَالَةِ الْأُمُورِ إِلَى مَشِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ لِلشَّكِّ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَالِ لَا فِي الْآنِ وَالْحَالِ أَوْ لِلتَّبَرُّكِ بِذِكْرِ اللَّهِ أَوْ لِلتَّبَرُّعِ عَنْ تَزْكِيَةِ نَفْسِهِ وَالْإِعْجَابِ بِحَالِهِ فَالْأَوَّلَى تَرَكُّهُ، لِمَا أَنَّهُ، يُؤْهِمُ بِالشَّكِّ وَلِهَذَا قَالَ لَا يَنْبَغِي ذُوْن أَنْ يَقُولَ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ، إِذْ أَلَمْ يَكُنْ لِلشَّكِّ فَلَا مَعْنَى لِنَفْيِ الْجَوَازِ كَيْفَ وَقَدْ ذَهَبَ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ السَّلَفِ حَتَّى الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ۔

ترجمہ: اور جب بندے سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لئے صحیح ہے یہ کہنا ”اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ اس سے ایمان کے تحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں ”اَنَا مُؤْمِنٌ إِنْشَاءً لِلَّهِ“ (میں ان شاء اللہ مومن ہوں) اس لئے کہ یہ (ان شاء اللہ کہنا) اگر شک کے لئے ہے تو یقیناً یہ کفر ہے اور اگر ادب کے لئے ہو اور اللہ تعالیٰ کی مشیت کی طرف امور کو حوالے کرنے کے لئے ہو یا انجام اور مال میں شک کی وجہ سے ہونہ کہ اب اور فی الحال یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہو، یا اپنے نفس کے تزکیہ سے برأت حاصل کرنے کے لئے اور خود پسندی کی برأت کے لئے ہو تو اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے اس لئے کہ یہ شک کا وہم پیدا کرتا ہے اسی وجہ سے ماتنؒ نے ”لا ینبغی“ فرمایا ہے ”لا یجوز“ نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو پھر جواز کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہیں، کیسے ناجائز ہو سکتا جبکہ اس کی جانب بہت سے سلف حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین گئے ہیں۔

قوله و اذا وجد من العبد التصديق والافراز الخ یہ مسئلہ حنفیہ اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے کہ جب بندہ کو تصدیق قلبی اور اقرار باللسان حاصل ہوگئی تو وہ بندہ بلاشبہ مومن ہے، اب آیا اس کو ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہ“ کہنا اور ”اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ کہنا کیسا ہے؟ شوافع کہتے ہیں کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہ“ کہنا مستحب ہے اور ”اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ کہنا مکروہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس میں تو ایک اپنی تعریف کا ترک کرنا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا یہی تقاضا ہے اور تیسرا یہ ہے کہ خاتمہ کا حال معلوم نہیں ہے اور چوتھا یہ ہے کہ تمام امور کو اللہ کے حوالے کر دینا مناسب ہے جیسا کہ قرآن میں ہے ”وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا“ اور ”لَعَلَّخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْشَاءَ اللّٰہِ اٰمِنِیْنَ“ اور آپ علیہ السلام جب قبرستان تشریف لے جاتے تو فرماتے ”السلام علیکم دار قوم مؤمنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون“ حالانکہ لحوق یقینی ہے مگر پھر بھی ادب ملحوظ ہے نیز صحابہ کرامؓ ہر وقت خطرہ محسوس کرتے ہوئے استغفار کرتے تھے اور روتے رہتے تھے کہیں ایمان سلب نہ ہو جائے، تو یہ مذکورہ تمام وجوہ اس پر دال ہیں کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہ“ کہنا مستحب ہے اور ”اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ کہنا مکروہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہ“ کہنا مناسب نہیں ہے اور ”اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ کہنا مناسب ہے، یہی مذہب ماتن کا ہے، حنفیہ حضرات کے دلائل:

دلیل نمبر (۱): استثناء تمام عقود کو باطل کر دیتا ہے اسی طرح ایمان کو بھی۔

دلیل نمبر (۲): حضرت عطاءؓ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے صحابہ کرام کو پایا اور وہ یوں کہتے ”نحن المسلمون و المؤمنون“ ایک آدمی نے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہ“ کہا تو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے تو کہنے لگا جی ہاں، تو آپ نے فرمایا کہ پھر تم یوں کہو ”اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ پھر آپؐ نے قرآن کریم کی یہ آیت پڑھی ”اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ ثُمَّ لَمْ یَرْتَابُوْا وَجَاهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اُولٰٓئِکَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ“ یہ دلائل حنفیہ حضرات کے تھے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر مومن بندے نے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہ“ شک کی بناء پر کہا تو یقیناً یہ کفر ہوگا، ہاں البتہ چار وجوہ کے اعتبار سے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہ“ کہنا جائز ہوگا۔ مگر اس کا ترک اوّلیٰ ہے:

- (۱) اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے تمام امور کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے حوالہ کرنا۔
- (۲) انجام اور مال میں شک کی وجہ سے نہ کہ فی الحال شک کی وجہ سے کیونکہ خاتمہ کا کسی کو حال معلوم نہیں ہے۔
- (۳) اللہ تعالیٰ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی غرض سے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہ“ کہنا۔
- (۴) اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنے اور اپنے حال پر خود پسندی سے برأت ظاہر کرنے کے لئے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہ“ کہنا

جائز ہوگا۔ مگر لفظ انشاء اللہ کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ایمان کے بارے میں شک کا وہم موجود ہے۔

شارح فرما رہے ہیں کہ اسی وجہ سے (کہ ترک اولیٰ ہے نہ کہ واجب) ماتن نے ”لا یجوز“ نہیں کہا بلکہ ”لا ینبغي“ کہا ہے کیونکہ جب شک کی وجہ سے انشاء اللہ نہیں کہا تو پھر جواز کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے بلکہ ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا کیونکہ بہت سارے صحابہ کرامؓ اور تابعین حضرات ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کے جواز کے قائل ہیں۔

وَكَيْسَ هَذَا مِثْلُ قَوْلِكَ اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّ الشَّبَابَ لَيْسَ مِنْ أَعْمَالِهِ الْمُكْتَسَبَةِ وَلَا مِمَّا يُتَصَوَّرُ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَالِ وَلَا مِمَّا يَحْصُلُ بِهِ تَزْكِيَةُ النَّفْسِ وَالْإِعْجَابُ بَلْ مِثْلُ قَوْلِكَ اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور نہیں ہے یہ (اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ) تیرے قول اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللَّهُ کی مثل، اس لئے کہ شباب (جوانی) افعال کسبیہ میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جن پر بقاء متصور ہے انجام کار اور نہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جن کے ذریعے تزکیہ نفس اور خود پسندی حاصل ہو بلکہ تیرے قول ”اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى“ کے مثل ہے۔

قولہ: وليس هذا مثل قولك اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى الخ شارح صاحب کفایہ کی بات نقل کر کے اس کی تردید کر رہے ہیں کہ صاحب کفایہ نے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کے بطلان پر دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنا اس طرح مہمل اور باطل ہے جیسا کہ ”اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنا مہمل اور باطل ہے گویا کہ ان کے ہاں ”اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ اور ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کہنا دونوں برابر ہیں (مہمل ہونے میں) شارح یہاں سے ان کی تردید فرما رہے ہیں تین وجوہ سے کہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“، ”اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کے مثل نہیں ہے، لہذا مومن کو شاب پر قیاس کرنا ہی غلط ہے، وہ تین وجوہ یہ ہیں:

(۱) شاب امر کسبی و اختیاری نہیں ہے جبکہ ایمان (تصدیق) کسبی و اختیاری ہے۔

(۲) شاب کا زوال یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا بخلاف ایمان کے اس پر بقاء متصور ہے۔

(۳) شاب اعمال صالحہ میں سے نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہو بخلاف ایمان کے وہ اعمال صالحہ میں سے ہے اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہو سکتا ہے، لہذا مذکورہ تین وجوہ سے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“، ”اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کے مثل نہیں ہے بلکہ ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“، ”اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کے مثل ہے کیونکہ زہد و تقویٰ امر کسبی و اختیاری ہے جس پر آئندہ بھی بقاء متصور ہے اور اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں بھی مبتلا ہو جاتا ہے۔ جس طرح زہد و تقویٰ میں استثناء بالاتفاق جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی استثناء جائز ہوگا۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيقَةُ التَّصَدُّقِ الَّذِي بِهِ يَخْرُجُ عَنِ الْكُفْرِ

لَكِنَّ التَّصْدِيقَ فِي نَفْسِهِ قَابِلٌ لِلشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَحُصُولُ التَّصْدِيقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِي الْمُسَارِ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ إِنَّمَا هُوَ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ کو جو حاصل ہے وہ حقیقت تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے اور اس تصدیق کامل کا حصول جو نجات دینے والی ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے فرمان ”أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا“ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔
قولہ وذهب بعض المحققين الخ استثناء کے جواز کے بارے میں بعض محققین کا مذہب یہ ہے کہ نفس تصدیق تو بندے کو کفر سے خارج کر دیتی ہے جو بندے کو حاصل ہے، لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے اس لئے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ افراد امت کی تصدیق سے انبیاء کی تصدیق اقویٰ ہے (اس پر گفتگو ماقبل میں گزر چکی ہے) اور اس تصدیق کامل کا حصول جو عذاب سے نجات دینے والی ہے اور مرتے دم تک باقی رہے اسی کی طرف اشارہ ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان سے ”أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ“ ایسی تصدیق اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے اسی وجہ سے استثناء جائز ہوگا اور ”أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ“، ”أَنَا مُؤْمِنٌ كَامِلٌ نَاجٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى“ کے معنی میں ہوگا۔

وَلَمَّا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْأَشَاعِرَةِ أَنَّهُ يَصْحَحُ أَنْ يُقَالَ أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْوَبْرَةَ فِي الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ وَالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ بِالْخَاتِمَةِ حَتَّى أَنْ الْمُؤْمِنَ السَّعِيدَ مَنْ مَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ وَإِنْ كَانَ طَوَّلَ عُمُرِهِ عَلَى الْكُفْرِ وَالْعُصْيَانِ وَالْكَافِرُ الشَّقِيُّ مَنْ مَاتَ عَلَى الْكُفْرِ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهُمَا وَإِنْ كَانَ طَوَّلَ عُمُرِهِ عَلَى التَّصْدِيقِ وَالطَّاعَةِ عَلَى مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي حَقِّ إِبْلِيسَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ وَبِقَوْلِهِ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَشَارَ إِلَى ابْطَالِ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ۔

ترجمہ: اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح ہے کہ کہا جائے ”أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ اعتبار ایمان اور کفر اور سعادت اور شقاوت میں خاتمے کا ہے یہاں تک کہ وہ مومن سعید ہے جو ایمان پر مرے اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصے میں کفر اور عصیان پر رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے (ہم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصے میں تصدیق اور اطاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں جو ابلیس کے حق میں ہے ”وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ“ اور نبی علیہ السلام کے اس فرمان میں

”السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه“ ماتن نے اشارہ کیا اس کے ابطال کی طرف نبی علیہ السلام کے فرمان سے۔

قوله و لما نقل عن بعض الاشاعرة الخ جواز استثناء کے بارے میں ایک اور دلیل کا ذکر ہے جو بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ ایمان و کفر اور سعادت و شقاوت کے لحاظ سے اعتبار خاتمہ کا ہے۔ حتیٰ کہ مومن سعید ہوگا وہ شخص کہ جس کا خاتمہ ایمان پر ہوا ہو۔ چاہے ساری زندگی کفر و عصیان پر رہا ہو۔ اور کافر شقی ہوگا وہ شخص کہ جس کا خاتمہ کفر پر ہوا ہو، چاہے اس نے ساری زندگی تصدیق اور طاعت پر گزاری ہو، لہذا بندے کو جب خاتمہ کا حال معلوم نہیں ہے تو ایمان کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف کرنا صحیح ہوگا، اس لئے ”أَنَا مُؤْمِنٌ إِنِشَاءَ اللَّهِ“ کہنا درست ہوگا اس پر بعض اشاعرہ نے ایک آیت اور ایک حدیث سے استدلال کیا ہے:

آیت: فرمان باری تعالیٰ ہے: ابلیس کے حق میں: ”وكان من الكافرين“ کہ شیطان سے ایمان سلب کر لیا گیا ہے اور آئندہ بھی وہ مسلوب ہوگا اس سے پہلے وہ اپنے رتبہ کا مالک تھا اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وكان من الكافرين“ کہ وہ پہلے سے کافرین میں سے تھا چونکہ اعتبار خاتمہ کا ہوتا ہے اس کے بارے میں کسی کو حال معلوم نہیں اس لئے ایمان کو اللہ کی مشیت پر موقوف کرنا صحیح ہے۔

حدیث: آپ علیہ السلام نے فرمایا: ”السعيد من سعد في بطن امه و الشقي من شقي في بطن امه“ کہ جو نیک بخش ہوتا ہے وہ ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے اور جو بد بخت ہوتا ہے وہ بھی ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے، زندگی بھر جو چاہے کرتا رہے ماں کے پیٹ میں رہتے ہوئے فرشتے نے جو اس کی سعادت و شقاوت لکھی ہے وہی آخر کار سامنے منظر پر آئے گی اور اسی حال پر ہی اس کا انتقال ہوگا، لہذا سوء خاتمہ کا خوف ہے۔

وَالسَّعِيدُ قَدْ يَشْفِي بَأَنَّهُ يَتَوَكَّلُ بَعْدَ الْإِيمَانِ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعُدُ بَأَنَّهُ يُؤْمِنُ بَعْدَ الْكُفْرِ۔

ترجمہ: اور سعید بھی شقی ہو جاتا ہے بایں طور کہ وہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے (نعوذ باللہ من ذلك) اور شقی بھی سعید ہو جاتا ہے، اس طرح کہ کفر کے بعد مومن ہو جائے۔

قوله والسعيد قد يشقى الخ ماتن نے مذکورہ قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ سعید بعض دفعہ شقی بھی ہو جاتا ہے بایں طور کہ ایمان لانے کے بعد (نعوذ باللہ) مرتد ہو جائے اور بعض دفعہ شقی سعید بھی ہو جاتا ہے بایں طور کہ کفر کے بعد وہ ایمان لے آئے اور طاعت و عبادت کرنے لگے۔

وَالْتَّغْيِيرُ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ دُونَ الْأَسْعَادِ وَالْإِشْقَاءِ وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا أَنَّ الْأَسْعَادَ تَكُونُ السَّعَادَةُ وَالْإِشْقَاءَ تَكُونُ الشَّقَاوَةُ وَلَا تَغْيِيرَ عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى صِفَاتِهِ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ

الْقَدِيمَ لَا يَكُونُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ۔

ترجمہ: اور تغیر سعادت اور شقاوت پر ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشفاء پر حالانکہ وہ دونوں (اسعاد اور اشفاء) اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اس لئے کہ اسعاد، سعادت کی تکوین اور اشفاء شقاوت کی تکوین (خلق) ہے اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تغیر نہیں اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی قدیم حوادث کا محل نہیں ہوتا۔

قوله والتغیر یکون علی السعادة الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے:

اعتراض: آپ نے ما قبل میں یہ کہا ہے کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے تو اس سے اسعاد اور اشفاء میں تغیر لازم آتا ہے حالانکہ اسعاد اور اشفاء اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر محال ہے؟

جواب: یہ ہے کہ سعادت اور شقاوت بندہ کی صفات ہیں ان میں تغیر ہوتا رہتا ہے سعادت سے شقاوت کی طرف اور شقاوت سے سعادت کی طرف، اسی طرح طاعت سے عصیان کی طرف اور عصیان سے طاعت کی طرف، مگر اللہ تعالیٰ کی صفات اسعاد بمعنی تکوین سعادت اور اشفاء بمعنی تکوین شقاوت ہے اس تکوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس اسعاد اور اشفاء میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا جیسا کہ اس بندہ کے ساتھ کبھی احیاء کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی امات کا تعلق ہوتا ہے صفت تکوین (خلق) میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي الْمَعْنَى لِأَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ بِالْإِيمَانِ وَالسَّعَادَةِ مُجَرَّدُ حُصُولِ الْمَعْنَى فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْحَالِ وَإِنْ أُرِيدَ مَا يَتَرَكَّبُ عَلَيْهِ النِّجَاتُ وَالنَّصْرَاتُ فَهُوَ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَا قَطْعَ بِحُصُولِهِ فِي الْحَالِ لَمَنْ قَطَعَ بِحُصُولِهِ فِي الْحَالِ أَرَادَ الْأَوَّلَ وَمَنْ فَوَّضَ إِلَى الْمَشِيئَةِ أَرَادَ الثَّانِيَ۔

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ معنوی اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی کے حصول کا ارادہ کیا جائے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس کا ارادہ کیا جائے کہ جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے۔ فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں تو جس نے حصول کا یقین کیا فی الحال، تو اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کی طرف سپرد کیا اس نے دوسرا معنی مراد لیا۔

قوله والحق انه لا خلاف في المعنى الخ شارح فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ حنفیہ اور شوافع کے درمیان اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ اختلاف لفظی ہے وہ اس طرح کہ اگر ایمان اور سعادت سے مراد تصدیق اور اقرار کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس سے مراد وہ ہے کہ جس پر آخرت کی نجات اور ثمرات مرتب ہوتے ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہیں اس کی بندہ کو کچھ خبر نہیں ہے تو ایمان کے دو معنی ہیں (۱) تصدیق و اقرار کا فی الحال حصول (۲) وہ چیز کہ جس پر نجات مرتب ہے، چنانچہ جس نے ”أَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا“ کہا اس نے بھی صحیح کہا کیونکہ اس نے پہلا معنی مراد لیا

ہے اور جس نے ”اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهُ“ کہا اس نے بھی درست کہا کیونکہ اس نے دوسرا معنی مراد لیا ہے۔

وَفِيْ اِرْسَالِ الرُّسُلِ جَمْعُ رُسُوْلٍ عَلٰی فَعُوْلٍ مِنَ الرِّسَالَةِ وَهِيَ سَفَارَةُ الْعَبْدِ بَيْنَ اللّٰهِ وَبَيْنَ ذَوِي الْاَلْبَابِ مِنْ خَلْقَتِهِ لِيُزَيِّحَ بِهَا عِلْلَهُمْ فَيَمَّا قَصُرَتْ عَنْهُ عُقُوْلُهُمْ مِنْ مَّصَالِحِ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَقَدْ عَرَفَتْ مَعْنٰى الرُّسُوْلِ وَالنَّبِيِّ فَيُ صَدِرَ الْكِتَابُ حِكْمَةً اِىْ مَصْلِحَةً وَعَاقِبَةً حَمِيْدَةً۔

ترجمہ: اور پیغمبروں کے بھیجنے میں (حکمت) ہے (رُسل) رسول کی جمع ہے فَعُوْل کے وزن پر رسالت سے ہے اور یہ (رسالت) بندہ کی سفارت (پیغام رسائی) ہے اللہ کے درمیان اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان، تاکہ اللہ تعالیٰ اس (سفارت) کے ذریعے لوگوں کی بیماریوں کا ازالہ فرمائے دنیا اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں کہ جن سے ان کی عقلیں قاصر ہیں اور تو نے کتاب کے شروع میں رسول اور نبی کے معنی کو پہچان لیا ہے (اور ارسال رسل میں) حکمت یعنی مصلحت ہے اور اچھا انجام ہے۔

قوله وفي ارسال الرسل جمع رسول الخ ماتن احوال آخرت سے فراغت کے بعد اب یہاں سے نبوت اور احوال نبوت کو بیان کریں گے، ماتن نے فقط اتنی بات کہی ہے کہ پیغمبروں کے بھیجنے میں حکمت ہے یعنی مصلحت اور اچھا انجام ہے، اس پر شارح نے چند باتیں کہی ہیں: (۱) رسل رسول کی جمع ہے جو فَعُوْل کے وزن پر ہے رسالت سے مشتق ہے (۲) رسالت کا معنی بیان کرتے ہوئے کہا کہ رسالت، اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان سفارت کا نام ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندے کا سفیر اور نمائندہ ہوتا ہے (۳) رسالت و سفارت کی غرض اور مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعے بندوں کے امراض کا ازالہ فرماتا ہے اور ان کے شکوک و شبہات و جہالت کا ازالہ کرنا ہے خواہ وہ امور دنیا (جیسے عدل و انصاف کے قوانین) سے متعلق ہوں یا امور آخرت (جیسے ثواب ابدی وغیرہ) سے متعلق ہوں کیونکہ عقول انسانی بذاتِ خود ان امور کے ادراک سے قاصر ہیں (۴) نبی اور رسول میں کیا فرق ہے اس کا ذکر شروع کتاب میں ہو چکا ہے۔

فائدہ: شارح نے رسالت کا جو معنی بیان کیا ہے اس سے ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تمام حیوانات کے اندر رسول آئے ہیں خواہ ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول ہوں۔ استدلال میں یہ آیت پیش کرتے ہیں ”وَكَانَ مِنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ“ ان کی یہ بات انتہائی قبیح ہے، اس لئے کہ اس بات سے کتے اور خنزیر کا بھی نبی اور رسول ہونا لازم آتا ہے۔ آیت میں امت سے مراد گروہ انسانی ہیں، یہ آیت ”عام مخصوص منه البعض“ ہے مالکیہ حضرات نے فتویٰ دیا ہے کہ جو شخص اس بات کا قائل ہے کہ ہر جنس حیوان میں نبی آیا ہے وہ کافر ہے۔

وَفِيْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ الْاِرْسَالَ وَاجِبٌ لَا بِمَعْنٰى التَّوَجُّبِ عَلٰی اللّٰهِ تَعَالٰی بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّ قَضِيَّةَ

الْحُكْمَةُ تَقْتَضِيهِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْحُكْمِ وَالْمَصَالِحِ وَلَيْسَ بِمُتَمَتِّعٍ كَمَا زَعَمَتِ السُّمْنِيَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ وَلَا بِمُمْكِنٍ يَسْتَوِي طَرَفَاهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ۔

ترجمہ: اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ارسال واجب ہے۔ اللہ پر واجب ہونے کے معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ حکمت کا تقاضا اس کو مقتضی ہے اس لئے کہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور (ارسال) متمتع نہیں ہے جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ کا خیال ہے اور ممکن بھی نہیں کہ جس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں جیسا کہ اس کی طرف بعض متکلمین گئے ہیں۔

قوله و فی هذا إشارة الى ان الارسال الخ اس عبارت میں شارحؒ نے ارسال رسل کے متعلق چار مذاہب کی طرف اشارہ کیا ہے (۱) ارسال رسل اللہ پر واجب ہے کیونکہ اصل للعبد اللہ پر واجب ہے یہ معتزلہ کا مسلک ہے۔ (۲) ارسال رسل واجب تو ہے لیکن اللہ پر واجب نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا صدور واجب اور ضروری ہے بمقتضائے حکمت، یہ ماترید یہ کا مسلک ہے۔ دونوں مذہبوں میں فرق یہ ہے کہ اول مطلق وجوب کا قائل ہے کہ اس کے ترک پر اللہ قادر نہیں اور ثانی نے وجوب میں تاویل کی ہے بایں معنی نہیں کہ اس کے ترک پر قادر نہیں بلکہ بایں معنی کہ عادت الہیہ ارسال رسل کے متعلق جاری ہے کیونکہ حکمت و مصلحت اس ارسال رسل کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اگرچہ اس ارسال کا ترک جائز ہے اور ترک ارسال پر اللہ قادر بھی ہیں۔ (۳) ارسال رسل متمتع ہے یہ سمنیہ اور براہمہ کا مذہب ہے اس پر انہوں نے چند دلائل پیش کئے ہیں مگر وہ سب مخدوش و باطل ہیں:

دلیل نمبر (۱): رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے اس کہنے پر موقوف ہے کہ میں نے تم کو رسول بنایا ہے اور اس پر یقین رکھنے کا کوئی ذریعہ و وسیلہ ہی نہیں ہے کہ یہ (کہ میں نے تمہیں رسول بنایا ہے) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ہو سکتا ہے یہ کسی اور کا کلام ہو مثلاً کسی جن وغیرہ کا۔

جواب: یہ بات ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی ایسی دلیل پیدا کر دیں کہ جو اللہ کی کلام پر دلالت کر رہی ہو یا پھر علم بدیہی عطا فرمادیں۔

دلیل نمبر (۲): وحی لانے والے بقول آپ کے فرشتہ (جبرئیل امین) ہے اس میں دو احتمال ہیں یا مجسم ہے یا غیر مجسم (یعنی مجرد عن الجسم) اول صورت میں حاضرین میں سے ہر ایک کو نظر آنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے اور ثانی صورت میں مجرد عن الجسم کا دیکھنا ہر ایک کے لئے محال ہے اور بغیر دیکھے رسول کیسے یقین کر سکتا ہے کہ جو آواز مجھے سنائی دی ہے وہ جبرئیل کی ہے شیطان کی نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ روایت کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں وہ اس بات پر قادر ہیں کہ اپنے رسول پر فرشتہء وحی کو منکشف کر دیں اور دوسروں پر مخفی رکھیں۔

براہمہ ارسال کو محال تو نہیں کہتے مگر یہ کہتے ہیں کہ ارسال رُسل کی کوئی حاجت نہیں ہے کیونکہ جو احکام رسول لائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو عقل کے موافق ہوں گے یا عقل کے خلاف ہوں گے، اول صورت میں آدمی خود ہی ان پر عمل کرے گا رسول کے لانے کی حاجت نہیں، دوسری صورت میں آدمی خود ان کو رد کر دے گا اگرچہ رسول بھی لائے، اس لئے ارسال رُسل کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ بعض امور ایسے بھی ہیں کہ جن کے حسن و قبح کی معرفت کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے ان کا حسن و قبح بتلانے کے لئے ارسال رُسل کی حاجت ہے۔

(۴) ارسال ممکن ہے اور اس کا وقوع محض تفصل و احسان کی وجہ سے ہے بایں معنی کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ محض ارادہ الہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالا غرض نہیں ہوتے، جو کام وہ چاہتے ہیں بغیر کسی غرض و حکمت و مصلحت کے اور بغیر کسی داعی و غیرہ کے کرتے ہیں یہ جمہور اشاعرہ کا مذہب ہے۔ شارحؒ نے ”ولا یمکن“ سے (باوجود خود اشعری ہونے کے) جمہور اشاعرہ کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں ماترید یہ کے مذہب کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى وَقُوعِ الْأُرْسَالِ وَلِأَنَّهُ وَطَرِيقِ ثُبُوتِهِ وَتَعْيِينِ بَعْضِ مَنْ ثَبَتَتْ رِسَالَتُهُ، فَقَالَ۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی طرف اور اس کے فائدے کی طرف اور اس کے ثبوت کے طریقہ کی طرف اور بعض ان حضرات کی تعیین کی طرف کہ جن کی رسالت ثابت ہے، تو مصنفؒ نے فرمایا:

قولہ ثم اشار الى وقوع الارسال الخ یہاں سے شارحؒ ماتن کے آئندہ متن کی کارکردگی بیان کر رہے ہیں کہ ماتنؒ نے ”وقد ارسل الله الخ“ سے وقوع ارسال کی طرف اور ”مبشرين و منذرين و منبين الخ“ سے فائدہ ارسال کی طرف اور ”وايدهم الخ“ سے رسالت کے طریق ثبوت کی طرف اور ”اول الانبياء الخ“ سے ان بعض حضرات کی تعیین کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جن کی رسالت ثابت ہے۔

وَقَدْ أَرْسَلَ اللَّهُ تَعَالَى رُسُلًا مِّنَ الْبَشَرِ إِلَى الْبَشَرِ مُبَشِّرِينَ لِّأَهْلِ الْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ بِالْجَنَّةِ وَالنَّوَابِ وَمُنْذِرِينَ لِّأَهْلِ الْكُفْرِ وَالْعَصْيَانِ بِالنَّارِ وَالْعِقَابِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا لَا طَرِيقَ لِّلْعَقْلِ إِلَيْهِ وَإِنْ كَانَ فَبِإِنظَارٍ دَقِيقَةٍ لَا يَتَسَوَّرُ إِلَّا لِوَاحِدٍ بَعْدَ وَاحِدٍ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی طرف رسول بھیجے جو ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی خوشخبری دینے والے ہیں اور کفر و معصیت والوں کو جہنم اور عذاب سے ڈرانے والے ہیں اس لئے کہ یہ (عقاب و ثواب کا علم) ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کی طرف عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اور اگر ہو بھی سہی تو نظر دقیق سے ہوگی جو اکادکا

ہی کو میسر ہے۔

قوله وقد ارسل الله تعالى رسلاً الخ یہاں سے ماتن نے وقوع ارسال کو بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو انسانوں کے پاس پیغمبر بنا کر بھیجا تا کہ امت کو ان سے انس رہے اور اس سے استفادہ کر سکیں اور وہ انبیاء کی اطاعت کریں اور ان کی نافرمانی سے بچیں تا کہ انبیاء اپنی اطاعت کرنے والوں کو جنت اور ثواب کی خوشخبری سنائیں اور نافرمانوں کو دوزخ اور آگ سے ڈرائیں، یہ ثواب اور عقاب اور ان کے اسباب کا علم ایسی چیز ہے کہ جس کی طرف عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اگر ہو بھی سہی تو نظر دقیق سے ہوگی جو اکا دکا ہی کو میسر ہوگی باقی لوگوں کا کیا حال ہوگا اس لئے حکمت خداوندی کا تقاضا ہوا کہ انبیاء کو بھیجا جائے۔

فانده: ماتن کا کلام ”من البشر الى البشر“ اکثر کے اعتبار سے ہے ورنہ حضور علیہ السلام (جن والنس) کی جانب مبعوث ہیں یعنی جن اور بشر دونوں کے رسول تھے، نیز ”الى البشر“ سے عام بشر مراد ہیں تا کہ فرمان باری تعالیٰ ”اللَّهُ يَصْطَلِفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا“ سے اشکال وارد نہ ہو، کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو بھی رسول بنایا ہے تو پھر ماتن نے ”رسلاً من البشر“ کیوں فرمایا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ملائکہ عام انسانوں کے اعتبار سے رسول نہیں بلکہ انبیاء بشر کو اللہ تعالیٰ کے احکام و پیغامات پہنچانے کے اعتبار سے ہیں۔ یعنی ملائکہ رسول ”الى عامة البشر“ نہیں بلکہ ”الى الانبياء البشر“ ہیں۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا جنات رسول ہوتے ہیں یا نہیں، بعض حضرات اس کے قائل ہوئے ہیں وہ استدلال میں یہ آیت پیش کرتے ہیں ”يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ فِيهِمْ مَوَاقِفُ“ میں منکم کی ضمیر خطاب جن والنس دونوں کو شامل ہے، بعض حضرات نے اس کا انکار کیا ہے اور جواب یہ دیا ہے کہ اس سے مراد وہ جنات ہیں جو نبی علیہ السلام سے احکام سن کر اپنی قوم کو پہنچاتے تھے، جیسا کہ وہ جنات جنہوں نے آپ علیہ السلام سے بطن نخلہ میں قرآن سن کر اپنی قوم کو پہنچایا تھا جس کا واقعہ سورۃ جن میں مذکور ہے۔

وَمُبَيِّنِينَ لِلنَّاسِ مَا يُخْتَلَفُونَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَإِنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَاعْدَّ فِيهِمَا الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ وَكَفَّاصِلُ أَحْوَالِهِمَا وَطَرِيقُ الْوُصُولِ إِلَى الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ أَرْزَاقُ عَيْنِ الثَّانِي وَمَا لَا يَسْتَقِيلُ بِهِ الْعَقْلُ وَكَذَا خَلَقَ الْأَجْسَامَ النَّافِعَةَ وَالضَّارَّةَ وَلَمْ يَجْعَلْ لِلْعُقُولِ وَالْحَوَاسِّ الْأَسْتَقْلَالَ بِمَعْرِفَتِهِمَا۔

ترجمہ: اور بیان کرنے والے ہیں لوگوں کے لئے ان چیزوں کو کہ جن کی طرف وہ لوگ محتاج ہیں یعنی دنیا اور دین کے امور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت کو اور دوزخ کو پیدا کیا ہے اور ان میں ثواب اور عقاب کو پیدا کیا ہے اور ان دونوں کے احوال کی تفصیل اور اول کی طرف پہنچنے کا طریقہ اور ثانی سے بچنے کا طریقہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کے

بارے میں عقل مستقل نہیں ہے اور اسی طرح اجسام نافعہ اور ضارہ کو پیدا کیا اور ان دونوں کی معرفت کے لئے عقل اور حواس کو مستقل نہیں بنایا۔

قوله و مبينين للناس ما يحتاجون الخ یہاں سے ماتن فائدہ ارسال رسل کو بیان فرما رہے ہیں کہ ارسال رسل میں بڑی حکمت اور بندوں کے دنیوی اور اخروی بہت فائدے ہیں مثلاً جن امور میں عقل انسانی کافی نہیں ہے ان امور میں انبیاء کے ذریعے ان کی مدد کرنا، ان دواؤں اور غذاؤں کے نفع اور نقصان کو انبیاء کے واسطے سے بیان کرنا کہ جنہیں تجربہ کے ذریعے جاننے کے لئے صدیاں چاہئیں اور زہریلی غذاؤں اور دواؤں کا تجربہ خطرہ سے خالی نہیں، اسی طرح افراد انسانی کو ان کی صلاحیت و استعداد کے مطابق علم و عمل میں ان کو کامل بنانا اسی طرح نیک اعمال کی طرف لوگوں کو رغبت دلانے کے لئے اطاعت گزاروں کو ثواب کی تفصیل سے آگاہ کرنا اور برے اعمال سے لوگوں کو بچانے کے لئے نافرمانوں کو عقاب کی تفصیل سے آگاہ کرنا وغیرہ۔ مذکورہ تمام امور کہ جن تک عقل اور حواس کی رسائی ناممکن ہے وہاں ارسال رسل کے ذریعہ مخلوق خدا کی مدد کرنا ہے تو ارسال رسل میں بے شمار فوائد ہیں۔

وَكَذَٰلِكَ جَعَلَ الْقَضَايَا مِنْهَا مَا هِيَ مُمَكِّنَاتٌ لِّأَطْرَافٍ إِلَى الْجُزْمِ بِأَحْوَجَاتِهَا وَمِنْهَا مَا هِيَ وَاجِبَاتٌ أَوْ مُمْتَنِعَاتٌ لَا تَظْهَرُ لِلْعَقْلِ إِلَّا بَعْدَ نَظَرٍ دَائِمٍ وَبَحْثٍ كَامِلٍ لِّوِاسْتِغْلَالِ الْإِنْسَانُ بِهِ لَتَعْطَلُ أَكْثَرُ مَصَالِحِهِ فَكَانَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ إِذْ سَالُ الرُّسُلُ لِيُبَيِّنَ ذَلِكَ كَمَا قَالَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔

ترجمہ: اور اسی طرح (اللہ تعالیٰ نے) کچھ قضا یا (احکام) بنائے ہیں کچھ ان میں سے ممکنات ہیں جن کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک جانب کا یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور ان میں سے کچھ واجبات ہیں یا ممتنعات ہیں جو عقل کے لئے ظاہر نہیں ہوں گے مگر دائمی نظر کے بعد اور کامل بحث کے بعد اگر انسان اس میں لگ جائے تو اس کے اکثر کام معطل ہو جائیں پس ہوگا اللہ کے فضل اور رحمت میں سے رسولوں کا بھیجنا اس بات کو بیان کرنے کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ”وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ“۔

قوله و كذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات الخ شارح فرماتے ہیں کہ کچھ چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ عقل ان کی معرفت کے لئے کافی نہیں ہے مثلاً بعض قضا یا ممکن بالذات ہیں اور کچھ واجب ہیں اور کچھ ممتنع ہیں، اول کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کی صفت سمع و بصر کا ثبوت، حشر الاجساد، سدرۃ المنتہی کا وجود، لوح محفوظ کا وجود، امام مہدی کا ظہور، دجال کا ظہور، وغیرہ یہ سب امور ممکنہ ہیں اور امکان کی دونوں جانبیں برابر ہوتی ہیں یعنی عدم اور وجود، کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کے لئے عقل نا کافی ہے اس لئے ارسال رسل کی ضرورت پیش آئی، ثانی کی مثال جیسے عالم کا حادث ہونا، اور وجود واجب تعالیٰ، ثالث کی مثال جیسے شریک الباری اور اللہ تعالیٰ کا کسی مکان اور جہت میں ہونا یہ امور ممتنع ہیں، تو

مذکورہ چیزیں (احکام) ایسی ہیں کہ انسان کو حاصل نہ ہو سکیں گی۔

اگر کسی کو نظر و استدلال سے معلوم ہو جائیں تو پھر ساری زندگی اسی میں صرف ہو کر رہ جائے، دوسرے کام کاج کی فرصت ہی نہیں ملے گی، اس کے سارے کام کاج بند ہو کر رہ جائیں گے، تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فضل اور احسان فرمایا کہ مذکورہ احکام و احوال کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسل یعنی انبیاء کو بھیج دیا جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے ”وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ“ آپ علیہ السلام کا سب کے لئے رحمت ہونا ظاہر ہے حتیٰ کہ کفار کے لئے بھی، کیونکہ دوسری کافروں میں مسخ کر دی جاتی تھیں۔

وَأَيُّهُمْ أَيْ الْأَنْبِيَاءِ بِالْمُعْجَزَاتِ النَّافِضَاتِ لِلْعَادَاتِ جَمْعُ مُعْجَزَةٍ وَهِيَ أَمْرٌ يَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلَى يَدِ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحْدِثِ الْمُنْكَرَيْنِ عَلَى وَجْهِ يُعْجِزُ الْمُنْكَرَيْنِ عَنِ الْاِتِّكَانِ بِوَعْدِهِ۔

ترجمہ: اور ان انبیاء کی تائید فرمائی خرق عادت معجزات سے، معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر عادت کے خلاف ظاہر ہو مگرین کو چیلنج کے وقت اس طریقے پر کہ منکرین کو اس کی مثل لانے سے عاجز کر دے۔

قولہ وایدهم ای الانبیاء بالمعجزات الخ یہاں سے ماتن نبوت کے طریق ثبوت کو بیان کر رہے ہیں یعنی ان طریقوں کو بیان فرما رہے ہیں کہ جن سے انبیاء کی نبوت پہچانی جاتی ہے ان میں سے معجزات ہیں جو دلیل نبوت ہیں معجزہ ایک خلاف عادت چیز ہوتی ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ فقط انبیاء و رسل کے ہاتھ پر ظاہر فرماتے ہیں کہ جس کا انسانوں سے صدور و ظہور عادتاً محال ہے۔

فائدہ: اگر امر خارق عادت کا ظہور مدعی نبوت کے ہاتھ پر کند بین نبوت کے الزام اور تعجیز کے لئے ہو تو وہ معجزہ ہے اور اگر دعویٰ نبوت نہ ہو بلکہ کسی شخص کی تکریم کے لئے امر خارق عادت کا ظہور ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں خواہ وہ شخص نبی ہو یا ولی ہو۔ اور اگر کسی ایسے شخص کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظہور ہو کہ جس کا ولی یا فاسق ہونا مستور ہو تو اس کو معونت کہتے ہیں اور اگر بندے کی غرض کے موافق کافرو فاسق سے ظاہر ہو تو اس کو استدراج کہتے ہیں اور اگر اس کی غرض کے خلاف ظاہر ہو تو اس کو اہانت کہتے ہیں جیسے مسئلہ کذاب نے ایک شخص کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا تا کہ صحیح ہو جائے تو صحیح آنکھ تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ لَا التَّائِيدُ بِالْمُعْجَزَةِ لَمَّا وَجَبَ قَبُولُ قَوْلِهِ وَلَمَّا بَانَ الصَّادِقُ فِي دَعْوَى الرَّسَالَةِ عَنِ الْكَاذِبِ وَعِنْدَ ظُهُورِ الْمُعْجَزَةِ يَحْصُلُ الْجَزْمُ بِصِدْقِهِ بِطَرِيقِ جَوْرِ الْعَادَةِ بَانَ اللَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالصِّدْقِ عَقِيبَ ظُهُورِ الْمُعْجَزَةِ وَإِنْ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمَكِّنًا فِي نَفْسِهِ۔

ترجمہ: اور یہ (تائید) اس لئے ہے کہ اگر معجزہ کے ساتھ تائید نہ ہوتی تو اس (نبی کے) قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا

اور دعویٰ رسالت میں صادق، کاذب سے جدا نہ ہوتا اور معجزہ کے ظہور کے وقت یقین حاصل ہو جاتا ہے اس نبی کی سچائی کا عادت کے جاری ہونے کے طریقے پر، بایں طور پر کہ اللہ تعالیٰ سچائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں معجزہ کے ظہور کے وقت اگرچہ علم پیدا نہ کرنا بھی فی نفسہ ممکن ہے۔

قوله و ذلك لانه لا لو التائيد الخ اللہ تعالیٰ معجزات کے ساتھ انبیاء کی تائید اس لئے فرماتے ہیں تاکہ دیکھنے والوں کو اس بات کا علم ضروری حاصل ہو جائے کہ جن کے ہاتھوں پر یہ معجزات ظاہر ہوئے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور وہ اپنے دعویٰ رسالت میں سچے ہیں۔ نیز ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچائی عادی ہے یعنی اللہ نے یہ عادت قائم کر رکھی ہے کہ ظہور معجزہ کے وقت دیکھنے والوں کے دل میں مدعی رسالت کی سچائی کا علم ضروری پیدا ہو فرما دیتے ہیں اگرچہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے یعنی علم ضروری پیدا نہ کرنا مگر محض امکان، علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہوتا جیسا کہ آئندہ آنے والی عبارت میں ایک مثال سے وضاحت فرمائی گئی ہے، اگر اللہ تعالیٰ معجزات کے ساتھ انبیاء کی تائید نہ فرماتے تو پھر کون انبیاء کی نبوت کا اقرار کرتا اور بچوں اور جھوٹوں کے درمیان کیسے امتیاز کیا جاتا، اس لئے حکمت خداوندی کا مقتضی یہ تھا کہ انبیاء کو معجزات سے تقویت دی جائے۔

وَذَلِكَ كَمَا ادَّعى اَحَدُ بِمَحْضَرٍ مِنْ جَمَاعَةٍ اَنَّهُ رَسُوْلٌ هَذَا الْمَلِكِ اِلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ لِلْمَلِكِ اِنْ كُنْتُ صَادِقًا فَخَالَفَ عَادَتَكَ وَ قُمْتُ مِنْ مَكَانِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لَفَعْلٍ يَحْضُلُ لِلْجَمَاعَةِ عِلْمٌ ضَرُوْرِيٌّ عَادِيٌّ بِصِدْقِهِ فِي مَقَالَتِهِ وَاِنْ كَانَ الْكُذْبُ مُمَكِّنًا فِيْ نَفْسِهِ لَوْنِ الْاِمْكَانِ الَّذِيْ بِمَعْنَى التَّجْوِيْزِ الْعُقْلِيِّ لَا يَنْفِيْ حُصُوْلَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَوَلُوْمَنَا بِاَنَّ جَبَلَ اَحْمَدَ لَمْ يَنْقَلِبْ ذَهَبًا مَعَ اِمْكَانِهِ فِيْ نَفْسِهِ۔

ترجمہ: اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی ایک نے جماعت کے سامنے دعویٰ کیا کہ میں تمہاری طرف اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر بادشاہ کو کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو پھر آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین دفعہ کھڑے ہوں تو بادشاہ نے ایسے ہی کیا تو جماعت کو علم قطعی عادی حاصل ہو جاتا ہے اس شخص کے سچے ہونے کا اس کی بات میں اگرچہ فی نفسہ کذب ممکن ہے اس لئے کہ امکان ذاتی بمعنی جواز عقل کے علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ ہمارا یقین کر لینا اس بات کا کہ جبل احد سونا نہیں بنا ہے باوجود اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کے۔

قوله و ذلك كما ادعى احد بمحضر من جماعة الخ اس عبارت میں شارح مثال پیش کر رہے ہیں کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ کوئی شخص مجمع میں یہ دعویٰ کرے کہ میں اس بادشاہ کا قاصد اور رسول ہوں، لوگ اس کے ثبوت پر دلیل کا مطالبہ کریں تو وہ شخص بادشاہ کو کہے کہ اگر میں آپ کے رسول اور قاصد ہونے کے دعویٰ میں سچا ہوں تو پھر آپ خلاف عادت اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھیں تاکہ لوگوں کو یقین ہو جائے کہ میں آپ کا واقعہ

رسول اور قاصد ہوں، تو بادشاہ اگر ایسا کرے تو یقیناً لوگوں کو اس شخص کے رسول اور قاصد ہونے کے دعویٰ میں سچائی کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا۔

اگرچہ اس شخص کا اپنے دعویٰ میں کاذب ہونا فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کا اپنی جگہ سے اٹھنا اس شخص کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ہو مثلاً وہ شخص اس کی رعایا کا ایک فرد ہے اس کی ذاتی خواہش کو پورا کرنے کے لئے اپنی جگہ سے خلاف عادت اٹھ کھڑا ہو، بہر حال محض امکان ذاتی، علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ جبل احد کا سونا بننا ممکن ہے مگر بنا تو نہیں ہے۔ لہذا نہ بننے کا ہمیں یقین ہے، تو دیکھئے امکان ذاتی نے علم یقین کو زائل نہیں کیا ہے۔

فَكَذًا لَّهِنَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِ بِمُوجِبِ الْعَادَةِ لِأَنَّهَا أَحَدُ طُرُقِ الْعِلْمِ كَالْحِسِّ وَلَا يُقَدِّحُ فِي ذَلِكَ امْكِانُ كَوْنِ الْمُعْجَزَةِ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ كَوْنِهَا لَا لِعَرَضِ التَّصَدُّيقِ أَوْ كَوْنِهَا لِتَصَدُّيقِ الْكَاذِبِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْتِمَالَاتِ كَمَا لَا يُقَدِّحُ فِي الْعِلْمِ الصَّرُورِيِّ الْحِسِّيِّ بِحَرَارَةِ النَّارِ امْكِانُ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لِلنَّارِ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ فُكِّرَ عَدَمُهَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مَحَالٌ۔

ترجمہ: پس اسی طرح یہاں (ظہور معجزہ کے وقت) نبی کی سچائی کا علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے بمقتضائے عادت اس لئے کہ عادت علم کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے مثل حواس کے اور اس علم میں معجزہ کے غیر اللہ کی جانب سے ہونے کا امکان اور معجزہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونے کا امکان یا معجزہ کے کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے کا امکان اس کے علاوہ دوسرے احتمالات کا امکان معترض نہیں ہوگا جس طرح آگ کی عدم حرارت کا امکان آگ کی حرارت کے علم ضروری حسی میں کچھ معترض نہیں ہے اس معنی کے ساتھ کہ اگر آگ کی عدم حرارت فرض کر لی جائے تو اس سے کچھ محال لازم نہیں آتا۔

قوله فَكَذًا لَّهِنَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِ بِمُوجِبِ الْعَادَةِ الخ قبل میں یہ اصول مسلم آپ کے سامنے آچکا ہے کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے، لہذا جب نبی کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور ہو گیا تو دیکھنے والوں کے دل میں اس کی سچائی کا علم ضروری عادی پیدا ہو گیا جیسا کہ حواس کے ذریعے علم ضروری پیدا ہو جاتا ہے، اگرچہ اس میں عدم صدق کے بہت امکانات و احتمالات موجود ہیں مگر امکانات کی وجہ سے علم یقینی میں کوئی فرق نہیں آتا جیسا کہ آگ کا نہ جلانا فی نفسہ ممکن ہے جس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے آگ ٹھنڈی ہو گئی تھی مگر اس امکان کے باوجود کوئی شخص آگ میں نہیں کودتا کیونکہ اس کو یقین کامل ہے کہ آگ مجھے جلا دے گی، تو جس طرح آگ کا نہ جلانا فی نفسہ ممکن ہے مگر یہ امکان علم یقینی یعنی آگ کے جلانے کے منافی نہیں ہے اسی طرح ظہور معجزہ کے وقت اس کے دعویٰ رہالت میں اگرچہ عدم صدق کا امکان ہے مگر یہ امکان ظہور معجزہ کے وقت دیکھنے والوں کے دلوں میں علم ضروری عادی کے پیدا ہو جانے کے منافی نہیں ہے۔

وَأَوَّلَ الْأَنْبِيَاءِ آدَمَ وَآخِرَهُمُ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَمَّا نُبُوءَةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبِاَلْكِتَابِ الدَّلَالِ عَلَى أَنَّهُ قَدْ أَمِرَ وَنَهِيَ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي زَمَنِ نَبِيِّ آخَرٍ فَهُوَ بِالْوَحْيِ لَا غَيْرَ وَكَذَا السُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ فَإِنَّا كَارُ نُبُوءَتِهِ عَلَى مَا نُقِلَ عَنِ الْبَعْضِ يَكُونُ كُفْرًا۔

ترجمہ: اور انبیاء میں سے سب سے پہلے آدم علیہ السلام اور سب سے پچھلے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بہر حال آدم علیہ السلام کی نبوت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے جو دلالت کر رہی ہے اس بات پر کہ انہیں حکم دیا گیا اور روکا گیا باوجود قطعی ہونے اس بات کے کہ ان کے زمانے میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو یہ (امرونبی) وحی کے ذریعے سے ہے نہ کہ غیر کے اور اسی طرح سنت اور اجماع سے بھی (ان کی نبوت ثابت ہے) پس ان کی نبوت کا انکار اس طریقے پر جو بعض لوگوں سے منقول ہے کفر ہے۔

قولہ و اول الانبياء ادم و اخرهم محمد عليهما السلام الخ یہاں سے ماتن بعض ان حضرات کی تعیین فرما رہے ہیں کہ جن کی رسالت ثابت ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کو اول الانبیاء اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء فرمایا، شارح نے اس پر دلائل قائم کئے ہیں اور حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر تین دلیلیں پیش کی ہیں:

دلیل نمبر (۱): قرآن میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو کچھ چیزوں کا حکم و امر فرمایا اور کچھ چیزوں سے منع فرمایا، امر کی مثال جیسے ”يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا“، نبی کی مثال جیسے ”وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ“ اور یہ اصول مسلم ہے کہ آدم علیہ السلام کے زمانہ میں کوئی اور پیغمبر نہ تھا تو معلوم ہوا کہ امرونبی ان کو براہ راست وحی کے ذریعہ کی گئی، جب ان کی طرف وحی کا نزول ثابت ہو گیا تو ان کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ وحی انبیاء پر ہوتی ہے۔

دلیل نمبر (۲): حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام پہلے نبی ہیں۔ مسند احمد میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ علیہ السلام سے پوچھا کہ پہلے نبی کون ہیں تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ آدم، پھر میں نے پوچھا کہ کیا وہ نبی تھے تو آپ علیہ السلام نے فرمایا ”نعم نبی مکلم ہاں وہ صاحب کلام نبی تھے یعنی ان پر اللہ تعالیٰ کا کلام صحیفوں کی شکل میں نازل ہوا۔

دلیل نمبر (۳): اہل السنۃ والجماعت کا اجماع ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نبی ہیں۔

فائدہ: پہلی دلیل میں کہا گیا کہ وحی انبیاء پر ہوتی ہے یعنی وحی نبوت کا خاصہ ہے تو کسی نے سوال کیا کہ وحی تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو بھی فرمائی تھی جیسے قرآن میں ہے ”وَإِذْ أَخْبَرْنَا إِلَىٰ امِّ مُوسَىٰ أَنَّ أَرْضَٰيْعِيهِ فَاذًا يَخْفَتُ عَلَيْهِ فَالْقِيَّهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي“ اسی طرح بی بی مریم کی طرف بھی وحی بھیجی گئی، جیسے قرآن

میں ہے ”وَهَزَيْتُ إِلَيْكَ الْخُلُوعَ“ حالانکہ محققین نے عورتوں کی نبوت کا انکار کیا ہے۔

جواب نمبر (۱): وہ وحی نبوت کو مستلزم ہوتی ہے جو بیداری کی حالت میں کلام مرتب کے ساتھ ہو جیسا کہ آدم علیہ السلام پر ہوئی اور ام موسیٰ اور حضرت مریم کے بارے میں ہو سکتا ہے کہ بذریعہ الہام والقاء ہو یا خواب میں ہو۔

جواب نمبر (۲): وہ وحی نبوت کو مستلزم ہے جو وحی تبلیغ کے لئے ہو جیسا کہ آدم علیہ السلام کی وحی حضرت حوا کو تبلیغ کے لئے تھی اور ام موسیٰ و حضرت مریم کی وحی تبلیغ کے لئے تھی۔

وَأَمَّا النَّبُوءَةُ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا تَنفِي عَنْهُ النَّبُوءَةُ وَأَظْهَرَ الْمُعْجَزَةِ أَمَّا دَعْوَى النَّبُوءَةِ فَقَدْ عَلِمَ بِالتَّوَاتُرِ
وَأَمَّا إِظْهَارُ الْمُعْجَزَةِ فَلَوْ جُهِدَ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ أَظْهَرَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَتَحَدَّى بِهِ الْبُلْغَاءَ مَعَ كَمَالِ
بَلَاغَتِهِمْ لَفَعَزُوا عَنْ مُعَارَضَتِهِ بِالنَّصْرِ سُورَةً مِنْهُ مَعَ تَهْلُكِهِمْ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى خَاطَرُوا بِمُهْجَتِهِمْ
وَاعْرَضُوا عَنِ الْمُعَارَضَةِ بِالْحُرُوفِ إِلَى الْمُقَارَعَةِ بِالسُّيُوفِ وَلَمْ يُنْقَلْ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَعَ تَوَلُّهِ
الدَّوْاعِي الْإِتْيَانُ بِشَيْءٍ مِمَّا يُدَانِيهِ فَنَدَلَ ذَلِكَ قَطْعًا عَلَى أَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى وَعُلِمَ بِهِ صِدْقُ
دَعْوَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلِمًا عَادِيًّا لَا يُقْدَحُ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَحْتِمَالَاتِ الْعُقُلِيَّةِ عَلَى مَا هُوَ شَأْنُ
سَائِرِ الْعُلُومِ الْعَادِيَّةِ وَثَابِتُهُمَا أَنَّهُ نُقِلَ عَنْهُ مِنَ الْأُمُورِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ مَا بَلَغَ الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكَ مِنْهُ
أَعْنَى ظُهُورِ الْمُعْجَزَةِ حَدِّ التَّوَاتُرِ وَإِنْ كَانَتْ تَفَاصِيلُهَا أَحَادًا كَشَجَاعَةِ عَلِيٍّ وَجُودِ حَاتِمٍ وَهِيَ
مَذْكُورَةٌ فِي كُتُبِ السِّيَرِ۔

ترجمہ: اور بہر حال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اس لئے کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ کو ظاہر کیا اور بہر حال نبوت کا دعویٰ تو اتر سے جانا گیا ہے اور بہر حال معجزہ کا اظہار تو وہ دو طرح سے ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ (نبی علیہ السلام نے) اللہ کی کلام کو ظاہر کیا اور اس کے ذریعے بلغاء کو چیلنج کیا ان کے کمال بلاغت کے باوجود، تو وہ ایک چھوٹی سی سورۃ کے ساتھ معاوضہ کرنے سے عاجز رہ گئے باوجود اپنے مرثنے کے اس پر، یہاں تک کہ انہوں نے اپنی جانوں کو خطرے میں ڈال دیا اور وہ زبان اور الفاظ سے مقابلہ کرنے کی بجائے تلوار سے لڑنے پر آمادہ ہو گئے اور ان میں سے کسی ایک سے بھی اسباب کے پورے ہونے کے باوجود منقول نہیں کسی ایسی چیز کو لانا جو اس قرآن کا مماثل ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ قرآن اللہ کی طرف سے ہے اور اسی سے نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم عادی حاصل ہو گیا کہ جس میں کوئی بھی عقلی احتمال مضمر نہیں جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا حال ہے۔ اور ان میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ سے ایسے امور خارق عادت منقول ہیں کہ ان کا قدر مشترک یعنی ظہور معجزہ حد تو اتر کو پہنچا ہوا ہے اگرچہ ان کی تفصیلی جزئیات خبر آحاد ہیں جیسے حضرت علیؓ کی بہادری اور حاتم طائیؓ کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں ذکر کئے گئے ہیں۔

قولہ واما نبوة محمد عليه السلام الخ یہاں سے شارح نبی علیہ السلام کی نبوت کو ثابت کر رہے ہیں اس پر اولاً ایک دلیل پیش کی پھر اس دلیل کے دوسرے مقدمہ کو دو دلیلوں سے ثابت کیا ہے۔

دلیل: آپ علیہ السلام نے نبوت کا دعویٰ کیا (یہ صغریٰ ہے) یہ دعویٰ کرنا تو اتر سے ثابت ہے اور دلیل نبوت پیش کی (یہ کبریٰ ہے) یعنی معجزہ ظاہر فرمایا تو جو دعویٰ نبوت کرے اور اس پر دلیل نبوت بھی پیش کرے تو وہ نبی ہوتا ہے، تو آپ علیہ السلام کی نبوت ثابت ہو گئی۔ اب کبریٰ جو دوسرا مقدمہ ہے شارح نے اس پر دو دلیلیں پیش کی ہیں:

دلیل نمبر (۱): آپ علیہ السلام نے دعویٰ نبوت کیا ہے کہ قرآن کریم یہ اللہ کا کلام ہے جو مجھ پر نازل کیا گیا اگر تمہیں اس کے بارے میں شبہ ہو کہ یہ اللہ کا کلام نہیں بلکہ میں نے اس کو باوجود آدمی ہونے کے خود گھڑ لیا ہے تو پھر اس کے مثل ایک چھوٹی سی سورت بنا کر دکھاؤ حالانکہ تم کمال بلاغت تک پہنچے ہوئے ہو، اس کے باوجود تم مثل نہ بنا سکو تو پھر یقین کر لینا کہ یہ انسانی کلام نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، تو وہ لوگ باوجود کوشش کے اس کے مثل بنانے سے عاجز رہے تو اس سے قرآن کا معجز ہونا اور آپ علیہ السلام کا معجزہ ظاہر فرمانا ثابت ہو گیا۔

دلیل نمبر (۲): وثانیہما الخ آپ علیہ السلام سے صادر ہونے والے ایسے امور خارق عادت ہیں کہ جن کا قدر مشترک حد تو اتر کو پہنچا ہوا ہے، اگرچہ ان کی تفصیل یعنی جزئی واقعات خبر آحاد کے درجہ میں ہیں۔ جیسے پتھروں اور درختوں کا آپ کو سلام کرنا، جانوروں کا آپ سے شکایت کرنا، آپ کی انگلی مبارک سے پانی کا جاری ہونا اور سینکڑوں کا اس سے سیراب ہو جانا وغیرہ، بہر حال یہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجہ میں ہیں مگر قدر مشترک حد تو اتر کو پہنچے ہوئے ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائیؓ کی سخاوت کے واقعات میں سے ہر واقعہ خبر واحد ہے مگر ہر واقعہ کا دلیل شجاعت و دلیل سخاوت ہونا حد تو اتر کو پہنچا ہوا ہے۔

وَقَدْ يَسْتَدِلُّ أَرْبَابُ الْبَصَائِرِ عَلَى نُبُوِّهِ بِوَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا مَا تَوَاتَرَ مِنْ أَحْوَالِهِ قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَحَالِ
الدُّعْوَةِ وَبَعْدَ تَمَامِهَا وَآخِلَاقِهِ الْعَظِيمَةِ وَآحْكَامِهِ الْحُكْمِيَّةِ وَاقْدَامِهِ حَيْثُ تَحْجَمُ الْأَبْطَالُ
وَرُؤُوفِهِ بِوَصْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ وَثُبَاتِهِ عَلَى حَالِهِ لَدَى الْأَهْوَالِ بِحَيْثُ لَمْ تَجِدْ
أَعْدَاؤَهُ مَعَ سِلْطَةِ عَدَاوَتِهِمْ وَجَرِّصَهُمْ عَلَى الطُّغْيَانِ فِيهِ مَطْمَئِنَّا وَلَا إِلَى الْقُدْحِ فِيهِ سَبِيلًا فَإِنَّ الْعَقْلَ
يَجْزِمُ بِإِتِّمَاعِ إِجْتِمَاعِ هَذِهِ الْأُمُورِ فِي غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ وَأَنْ يَجْمَعَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْكَمَالَاتِ فِي حَقِّ
مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَقْتَرِي عَلَيْهِ ثُمَّ يُمِهِلُهُ ثَلَاثًا وَعِشْرِينَ سَنَةً ثُمَّ يُظْهِرُ دِينَهُ عَلَى سَائِرِ الْأَذْيَانِ وَ
يَنْصُرُهُ عَلَى أَعْدَائِهِ وَيُخَيِّبُ آثَارَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلِثَبَاتِهِمَا أَنَّهُ أَذْغَى ذَلِكَ الْأَمْرَ الْعَظِيمَ بَيْنَ
أَظْهَرِ قَوْمٍ لَا كِتَابَ لَهُمْ وَلَا حِكْمَةَ مَعَهُمْ وَبَيَّنَّ لَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُمُ الْأَحْكَامَ وَالشَّرَائِعَ

وَأَتَمَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ وَ اكْتَمَلَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ فِي الْفَضَائِلِ الْعُلُوبِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ وَكَوَرَّ أَعْلَامَهُ بِالْإِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَأَظْهَرَ اللَّهُ دِيْنَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ كَمَا وَعَدَهُ وَلَا مَعْنَى لِلنَّبِیَّةِ وَالرَّسَالَةِ سِوَى ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور ارباب بصائر نے یعنی بصیرت والوں نے آپ کی نبوت پر دو طرح سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک تو وہ آپ کے احوال ہیں جو تو اتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے تبلیغ اور دعوت کے وقت اور اس دعوت کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ علیہ السلام کے اخلاق عظیمہ اور حکمت پر مبنی احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں بڑے بڑے بہادر پیچھے ہٹ جاتے ہیں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ کی عصمت اور حفاظت پر آپ علیہ السلام کا اعتماد اور آپ علیہ السلام کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا خطرات کے مواقع پر اس حیثیت سے کہ آپ علیہ السلام کے دشمنوں کو آپ علیہ السلام سے شدید عداوت ہونے اور آپ علیہ السلام کو مطعون کرنے کی شدید حرص رکھنے کے باوجود نہ طعنہ زنی کا موقع ملا اور نہ ہی آپ علیہ السلام کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا۔ (یہ سب باتیں آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں) اس لئے کہ عقل ان امور کے اجتماع کو غیر انبیاء میں محال ہونے کا یقین کرتی ہے اور (اس بات کے امتناع کا) کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص میں جمع کر دے کہ جس کے حق میں یہ معلوم ہو کہ یہ اللہ پر جھوٹ گھڑے گا پھر اس کو تیس سال کی مہلت دے پھر اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں کے خلاف اور اس کے آثار کو زندہ رکھے اس کی موت کے بعد قیامت کے دن تک۔ اور ان دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ (نبی علیہ السلام نے) اس امر عظیم (نبوت) کا دعویٰ کیا ایسی قوم کے سامنے کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی اور نہ ہی ان کے پاس حکمت تھی اور ان کو احکام اور شرع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سارے لوگوں کو کامل بنایا علمی اور عملی کمالات میں اور عالم کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دین کو تمام ادیان پر غالب فرمایا جس طرح اس کا وعدہ فرمایا تھا اور نبوت اور رسالت کا اس کے سوا اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

قولہ وقد يستدل ارباب البصائر الخ بعض ارباب بصیرت نے نبی علیہ السلام کی نبوت کو دو طریقوں سے ثابت کیا۔ پہلا استدلال کا طریقہ امام غزالی نے پیش کیا ہے اور دوسرا طریقہ استدلال کا امام رازی نے پیش کیا ہے جس کو شارح ”وَلَا يَهَا اِنَّ ادْعَى الخ“ سے پیش کر رہے ہیں۔

پہلا استدلال: یہ استدلال امام غزالی نے پیش کیا ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ احوال ہیں جو تو اتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد اور دعوت و تبلیغ کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد۔

نبوت سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ احوال تھے کہ کفار مکہ آپ کو ”صادق الامین“ کے لقب سے پکارتے تھے، اسی طرح آپ کا حسن خلق، بت پرستی سے اجتناب اور رسومات جاہلیت سے اجتناب، اور غار حرا میں اللہ

تعالیٰ کی عبادت کرنا وغیرہ، اور دعوت و تبلیغ میں بڑے بڑے جابر بادشاہوں کو دعوت حق دینا اور مسلمانوں کی قلت کے باوجود آپ پر کوئی خوف طاری نہ ہوا، فتح مکہ کے موقع پر فوج در فوج کافروں کا اسلام میں داخل ہونا اور سارے عرب کا آپ کا مطیع و فرمانبردار ہونا اور اطراف کے بادشاہوں کے پاس سے ہدایا وغیرہ آنا، مگر اس کے باوجود آپ کی عاجزی میں، شفقت میں، قناعت میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں آیا، اس کے علاوہ آپ کے اخلاقی عظیمہ ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ“ کفار مکہ کو آپ سے شدید دشمنی کے باوجود آپ کی ذات پر انگلی رکھنے کی جگہ نہیں ملتی اور کسی قسم کی طعنہ زنی کی چیز آپ کے اندر نہیں پاتے، جب یہ حال ہے تو عقل یقین کرتی ہے کہ اتنے بڑے کمالات غیر نبی میں جمع نہیں ہو سکتے اور جمع ہونا محال ہے۔ نیز عقل اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سارے کمالات کو ایک ایسے شخص کے اندر جمع کر دیں کہ جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ اس نے خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کر کے اس پر جھوٹ باندھ رہا ہے، پھر اللہ تعالیٰ اس کو تینیس سال تک مہلت دے اور اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد اس کے آثار کو قیامت تک زندہ رکھے، تو ان چیزوں کا اجتماع پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں نہیں ہو سکتا، تو لہذا آپ کی نبوت ثابت ہے اور ظاہر ہے۔

دوسرا استدلال: یہ استدلال امام رازیؒ سے منقول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے ایسے عظیم منصب یعنی رسالت کا دعویٰ ایسے لوگوں کے درمیان کیا تھا کہ جس کے پاس کوئی کتاب وغیرہ نہ تھی آپ نے ان کو احکام شرع کی تعلیم دی اور بہت سارے لوگوں کو علمی اور عملی کمالات میں کامل بنا دیا۔ اور دنیا کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا اور مکارم اخلاق یعنی حیاء، جود و سخاوت، صلہ رحمی، اکرام ضیف وغیرہ کی تکمیل فرمائی، تھوڑے عرصے میں پورے عالم میں انقلاب برپا کر دیا جس کی نظیر پیش کرنے سے دنیا عاجز ہے۔

وَإِذَا بُشِّرَ نَبِيُّهُ، وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهُ، وَكَلَامُ اللَّهِ الْمُنَزَّلُ عَلَيْهِ عَلَىٰ أَنَّهُ، خَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَأَنَّهُ، مَبْعُوثٌ إِلَىٰ كَافَّةِ النَّاسِ بَلُّ إِلَىٰ الْحَيِّ وَالْإِنْسِ بُشِّرَ أَنَّهُ، آخِرُ الْأَنْبِيَاءِ وَأَنَّ نَبُوَّتَهُ، لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النَّصَارَىٰ۔

ترجمہ: اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا اور خود آپ کا کلام اور اللہ کا کلام جو آپ پر اتارا گیا ہے اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ آپ (علیہ السلام) خاتم النبیین ہیں اور تمام لوگوں کی طرف بھیجے گئے ہیں بلکہ جنات اور انسان دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ آپ (علیہ السلام) آخری نبی ہیں اور بے شک آپ کی نبوت عرب کے ساتھ بھی مختص نہیں جیسا کہ بعض نصاریٰ نے گمان کیا ہے۔

قولہ وَاِذَا بُشِّرَ نَبُوَّتُهُ وَقَدْ دَلَّ الْغَيْشُ شَارِحٌ فَرَمَاتے ہیں کہ دلائل سے آپ علیہ السلام کا نبی ہونا ثابت ہو گیا اور

آپ کا آخری نبی ہونا قرآن سے (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) اور حدیث سے ”أُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَخَتَمَ بِهِ النَّبِيُّونَ“ (رواہ مسلم وغیرہ) اور اجماع امت سے ثابت ہے، بعض نصاریٰ اور یہود نے جو یہ کہا ہے کہ آپ کو صرف عرب کے لئے نبی بنا کر بھیجا گیا ہے کیونکہ وہ عرب والے لوگ اسی تھے ان کو نبی کی ضرورت تھی اور ہم لوگ اہل کتاب میں سے ہیں ہمیں کسی نبی کی ضرورت نہیں ہے، مگر ان کا یہ گمان غلط اور باطل ہے اس لئے کہ نبی کذب سے معصوم ہوتا ہے آپ علیہ السلام کا فرمان ”أُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً“ اور دوسری حدیث میں ”بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً“ کے الفاظ ہیں کہ میں تمام لوگوں کی طرف خواہ جنات ہوں یا انسان ہوں سب کی طرف نبی بنا کر بھیجا گیا ہوں۔

فَإِنْ قِيلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ نَزُولُ عِيسَى بَعْدَهُ، قُلْنَا نَعَمْ لَكِنَّهُ، يُتَابِعُ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّهُ شَرِيعَتُهُ، قَدْ نُسَخَتْ فَلَا يَكُونُ إِلَهُ وَخَمِي وَنَصَبُ الْأَحْكَامِ بَلْ يَكُونُ خَلِيفَةً رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الْأَصَحُّ أَنَّهُ، يُصَلِّي بِالنَّاسِ وَيَوْمُئِهِمْ وَيَقْتَدِي بِهِ الْمَهْدِيُّ لِأَنَّهُ، أَفْضَلُ لِأَمَامَتِهِ أَوَّلَى۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تحقیق حدیث میں آپ کے بعد حضرت عیسیٰ کا نزول وارد ہوا ہے تو ہم جواب دیں گے جی ہاں لیکن وہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی پیروی کریں گے اس لئے کہ ان کی شریعت منسوخ ہو گئی ہے نہ ان کی طرف کوئی وحی ہو گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ رسول (علیہ السلام) کے خلیفہ ہوں گے۔ پھر اصح یہ ہے کہ (عیسیٰ علیہ السلام) لوگوں کو نماز پڑھائیں گے اور ان کی امامت کریں گے اور امام مہدی ان کی اقتدا کریں گے اس لئے کہ وہ (عیسیٰ علیہ السلام) افضل ہیں پس ان کی امامت اولیٰ ہے۔

قوله فان قيل قد ورد في الحديث الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: آپ حضرات فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا حالانکہ حدیث میں ہے کہ آپ علیہ السلام کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا۔

جواب: آپ علیہ السلام کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی نبی پیدا نہیں ہوگا اور نہ ہی کسی کو نبوت و رسالت دی جائے گی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام تو پہلے سے منصب نبوت کے عہدے پر فائز رہ چکے ہیں اسی سابقہ منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آنا آپ کے خاتم النبیین ہونے کے منافی نہیں ہے۔ نیز شارح نے حضرت عیسیٰ کی امامت کو اصح قرار دیا ہے اور اس پر دلیل عقلی پیش کی ہے حالانکہ اس جیسے مسائل میں دلیل نقلی ہونی چاہئے جبکہ دلائل نقلیہ اس کے برخلاف ہیں یعنی دلائل نقلیہ میں یہ بات صاف مذکور ہے کہ امام مہدی امامت کرائیں گے جیسا کہ مسلم شریف میں مذکور ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے تو اس امت کا امیر ان

سے کہے گا کہ آئیے ہمیں نماز پڑھائیں تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام انکار کریں گے اور فرمائیں گے کہ تمہارا بعض بعض پر امیر ہے، لہذا امام مہدی امامت کرائیں گے یہ تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے امت کا اعزاز ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں۔

وَقَدْ رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ عَلَى مَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ مِائَةُ أَلْفٍ وَ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا وَ فِي رِوَايَةٍ مِائَتَا أَلْفٍ وَ أَرْبَعٌ وَ عِشْرُونَ أَلْفًا وَ الْأَوَّلَى أَنْ لَا يَقْتَصِرَ عَلَى عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَ لَا يُؤْمِنُ فِي ذِكْرِ الْعَدَدِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ إِنْ ذُكِرَ عَدَدٌ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِهِمْ أَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيهِمْ إِنْ ذُكِرَ أَقَلُّ مِنْ عَدَدِهِمْ يَعْنِي أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ عَلَى تَقْوِيرِ اشْتِمَالِهِ عَلَى جَمِيعِ الشَّرَاطِطِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ وَ لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ فِي بَابِ الْأَعْقَادِيَّاتِ خُصُوصًا إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى اخْتِلَافٍ رِوَايَةٍ وَ كَانَ الْقَوْلُ بِمُوجِبِهِ مِمَّا يَقْضِي إِلَى مُخَالَفَةِ ظَاهِرِ الْكِتَابِ وَ هُوَ أَنَّ بَعْضَ الْأَنْبِيَاءِ لَمْ يُذَكَّرْ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ يَحْتَمِلُ مُخَالَفَةُ الْوَاقِعِ وَ هُوَ عَدُّ النَّبِيِّ مِنْ غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ أَوْ غَيْرِ النَّبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ اسْمَ الْعَدَدِ اسْمٌ خَاصٌّ فِي مَذْلُوقِهِ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ۔

ترجمہ: اور تحقیق بعض احادیث میں ان انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام سے انبیاء علیہم السلام کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار، اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے، اور افضل یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ اللہ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا اور عدد کے ذکر کرنے میں امن نہیں کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں اگر ذکر کیا جائے ایسا عدد جو ان کی تعداد سے زیادہ ہو، یا نکل جائیں گے ان میں سے وہ حضرات جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی تعداد سے کم عدد ذکر کیا جائے، یعنی خبر واحد اس کے مشتمل ہونے کی تقدیر پر ان تمام شرائط پر جو اصول فقہ میں مذکور ہیں فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور اعتقادات کے باب میں ظن کا اعتبار نہیں ہے خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضی کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت تک مفہمی ہو، وہ یہ ہے کہ بعض انبیاء کو نبی سے بیان نہیں کیا گیا اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ نبی کو غیر نبی یا غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے، اس بناء پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے کی ویشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

قولہ و قد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث الخ ماتن فرماتے ہیں کہ بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد بیان کی گئی ہے جیسا کہ شارح نے اس سلسلہ میں دو حدیثیں بیان کی ہیں:

حدیث نمبر (۱): ایک روایت میں انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار۔

حدیث نمبر (۲۶): ایک روایت میں انبیاء کی تعداد دو لاکھ چوبیس ہزار بتلائی گئی۔

ماتن فرماتے ہیں کہ افضل یہی ہے کہ انبیاء کی تعداد کے بارے میں کسی خاص عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ پھر دو صورتیں بنیں گی۔ (۱) یا تو یہ تعداد نفس الامر کی تعداد سے زیادہ ہوگی (۲) یا کم ہوگی، اول صورت میں غیر انبیاء کو انبیاء کی فہرست میں داخل کرنا لازم آئے گا اور ثانی صورت میں بعض انبیاء کو ان کی فہرست سے خارج کرنا لازم آئے گا یہ دونوں صورتیں جائز نہیں لہذا کسی عدد پر حصر نہ کریں۔ نیز کسی معین تعداد کا ذکر کرنا کتاب اللہ کے ظاہر کے بھی خلاف ہے کیونکہ کتاب اللہ میں ہے ”مِنْهُمْ مَنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ“

”یعنی ان خبر الواحد الخ“ سے شارح فرما رہے ہیں کہ انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں جو احادیث آئی ہیں وہ خبر احاد کے طریقہ پر ہیں اور خبر واحد ایسی تمام شرطوں کے ساتھ جو اصول فقہ میں مذکور ہیں مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین، جبکہ باب اعتقادات میں ظہیات کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ قطعیات کا اعتبار ہوتا ہے اور قطعیات اس سلسلہ میں ہے ہی نہیں اس لئے خاص عدد پر اکتفاء نہیں کرنا چاہئے۔ نیز ہر عدد خاص ہوتا ہے کیونکہ بیشی کا بالکل احتمال نہیں رکھتا تو تعداد مقرر کرنے میں ہو سکتا ہے کہ غیر انبیاء، انبیاء میں آجائیں یا بعض انبیاء، انبیاء کی فہرست سے خارج ہو جائیں اس لئے کسی مخصوص عدد پر اکتفاء نہ کرنا چاہئے۔

وَكُلُّهُمْ كَانُوا مُخْبِرِينَ مَّبْلُغِينَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ هَذَا مَعْنَى النَّبُوَّةِ وَ الرِّسَالَةِ صَادِقِينَ نَاصِحِينَ لِلْخَلْقِ لِمَا تَبَطَّلَ فَائِدَةُ الْبُعْثَةِ وَ الرِّسَالَةِ۔

ترجمہ: اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے پیغام پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت اور رسالت کا یہی مطلب ہے سچے ہیں مخلوق کے لئے خیر خواہ ہیں تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو۔

قولہ و کلمہ کانوا مخبرین النجہاں سے ماتن انبیاء کے اوصاف بیان کر رہے ہیں کہ تمام انبیاء و رسل اللہ تعالیٰ کے احکام کو مخلوق تک پہنچانے والے ہوتے ہیں اور خبر دینے والے ہوتے ہیں اور مخلوق خدا کے خیر خواہ ہوتے ہیں اگر خیر خواہ نہ ہوں تو پھر ان کو مبعوث کرنے کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ یہی اخبار اور تبلیغ نبوت و رسالت کا معنی ہے۔

وَفِي هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ عَنِ الْكُذْبِ خُصُوصًا فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِأَمْرِ الشَّرَائِعِ وَ تَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ وَ إِرْشَادِ الْأُمَّةِ أَمَّا عَمَدًا فَبِالْإِجْمَاعِ وَ أَمَّا سَهْوًا فَعِنْدَ الْأَكْثَرِينَ وَ فِي عِصْمَتِهِمْ عَنْ سَائِرِ الذُّنُوبِ تَفْصِيلٌ وَ هُوَ أَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ عَنِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَ بَعْدَهُ بِالْإِجْمَاعِ وَ كَذًا عَنْ تَعْمُدِ الْكِبَائِرِ عِنْدَ الْجَمْهُورِ خِلَافًا لِلْحَشَوِيَّةِ وَ إِنَّمَا الْخِلَافُ فِي أَنَّ إِمْتِنَاعَهُ بِدَلِيلِ السَّمْعِ أَوْ الْعَقْلِ وَ أَمَّا سَهْوًا فَجَوَزُهُ الْأَكْثَرُونَ أَمَّا الصَّغَائِرُ فَيَجُوزُ عَمَدًا عِنْدَ الْجَمْهُورِ خِلَافًا لِلْجُبَالِيِّ وَ اتِّبَاعِهِ وَ يَجُوزُ سَهْوًا بِالْإِتِّفَاقِ إِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَى الْخِسَّةِ كَسَرِقَةِ لُقْمَةٍ وَ التَّطَفُّفِ بِحَبَّةٍ لَكِنَّ الْمُحَقِّقِينَ اشْتَرَطُوا

أَنْ يَنْهَوْا عَلَيْهِ فَيَنْتَهُوا عَنْهُ هَذَا كُلُّهُ، بَعْدَ الْوَحْيِ وَآمَّا قَبْلَهُ، فَلَا دَلِيلَ عَلَى امْتِنَاعِ صُلُورِ الْكِبِيرَةِ وَكَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ إِلَى امْتِنَاعِهَا لِأَنَّهَا تُوجِبُ النَّفَرَةَ الْمَالِعَةَ عَنْ إِتِّبَاعِهِمْ فَفُتُوْثُ مَصْلَحَةِ الْبُعْثَةِ وَالْحَقُّ مَنَعُ مَا يُوجِبُ النَّفَرَةَ كَعَهْرِ الْأَمْهَاتِ وَالْفُجُورِ وَالصَّغَائِرِ الدَّالَّةِ عَلَى الْخُسَّةِ وَمَنَعَتِ الشَّيْعَةُ صُلُورَ الصَّغِيرَةِ وَالْكِبِيرَةِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَبَعْدَهُ، لَكِنَّهُمْ جَوَّزُوا إِظْهَارَ الْكُفْرِ تَقِيَّةً۔

ترجمہ: اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں خاص کر ان امور کے سلسلے میں کہ جن کا تعلق شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے، بہر حال عداوت بالا جماع معصوم ہیں (کذب سے) اور بہر حال سہواً تو اکثر لوگوں کے نزدیک۔ اور انبیاء کے معصوم ہونے میں تمام گناہوں سے تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے معصوم ہیں وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی۔ اور اسی طرح جمہور کے نزدیک کبار کا عداوت کا کتاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) اس میں فرقہ حشو یہ کا اختلاف ہے اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ تعدد کبار کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے۔ اور بہر حال سہواً تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے، بہر حال صغائر وہ جمہور کے نزدیک عداوت جائز ہے برخلاف جبائی اور اس کے متبعین کے اور سہواً بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے جو گھٹیا پن پر دلالت کرے جیسا کہ ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ کی ناپ تول میں کمی کرنا لیکن محققین نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس پر متنبہ کئے جائیں تو وہ اس سے رک جائیں۔ یہ ساری بات وحی کے بعد کی ہے اور بہر حال وحی سے پہلے کبیرہ کے صدور کے متمتع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے متمتع ہونے کی طرف گئے ہیں اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کرے گا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کی مصلحت فوت ہو جائے گی اور حق ان گناہوں کا انکار ہے جو نفرت کو واجب کریں جیسے ماؤں سے زنا کرنا اور بدکاری کرنا اور ایسے صغائر جو گھٹیا پن پر دال ہو اور شیعوں نے صغیرہ و کبیرہ کے صدور کا وحی سے پہلے اور وحی کے بعد کا انکار کیا ہے لیکن انہوں نے بطور تقیہ اظہار کفر کو جائز قرار دیا ہے۔

قوله و فی هذا إشارة الى ان الانبياء الخ یہاں سے شارح انبیاء علیہم السلام کی معصومیت وغیرہ کے بارے میں تفصیل کے ساتھ بحث و گفتگو فرما رہے ہیں۔ اس بحث کے چار حصے ہیں: (۱) کذب فی التبلیغ (۲) کفر قبل النبوت و بعد النبوت (۳) بعد النبوت کبار و صغائر کا صدور (۴) قبل النبوت کبار و صغائر کا صدور۔

اب ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

(۱) انبیاء علیہم السلام کذب سے معصوم ہوتے ہیں خصوصاً وہ امور جو شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی کے متعلق ہیں، ورنہ لوگوں کو نبی کی بات پر اعتماد نہ رہے گا اور ایسی صورت میں وہ لوگ نبی کی پیروی نہیں کریں گے۔ یہ نبوت و رسالت کی حکمت کے منافی ہے اور عداوت جھوٹ بولنے سے بالا جماع انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں، باقی سہواً جھوٹ بولنا رہا، تو

اس کے بارے میں جمہور متکلمین کا عقیدہ یہ ہے کہ اس سے بھی انبیاء علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں اگرچہ بعض حضرات نے اس میں اختلاف بھی کیا ہے، لیکن پہلا قول حق پر مبنی ہے۔ کذب کے علاوہ باقی گناہوں کے بارے میں تفصیل ہے نمبر وار اس کی وضاحت کی جا رہی ہے۔

(۲) انبیاء علیہم السلام کفر سے بالاجماع معصوم ہیں کسی زمانہ میں بھی کفر کا صدور نہیں ہوا نہ نبوت ملنے سے پہلے اور نہ ہی نبوت ملنے کے بعد۔

(۳) نبوت کے بعد عمداً کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے معتزلہ سمیت جمہور متکلمین کے نزدیک معصوم ہیں البتہ اس میں فرقہ حشویہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ انبیاء سے کبیرہ گناہوں کا صدور ہو سکتا ہے۔ فرقہ حشویہ مبتدعین میں سے ایک فرقہ ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ خراسان کی ایک بستی کا نام حشو ہے اس کی طرف نسبت کر کے حشو یہ کہلاتے ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ حشو کا معنی ہے فضول کلام، چونکہ یہ لوگ بلا تحقیق روایت پر اعتبار کرتے تھے اس لئے ان کو حشو یہ کہا جاتا ہے۔

بہر حال انبیاء سے عمداً کبار کا صدور ممتنع ہے مگر اس امتناع میں اختلاف ہے کہ آیا یہ امتناع دلیل نقلی سے معلوم ہوا ہے یا دلیل عقلی سے، تو جمہور اشاعرہ کہتے ہیں کہ کذب فی التبلیغ سے معصوم ہونا دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور عقلی دلیل معجزہ ہے اور کذب کے علاوہ باقی گناہوں کے صدور کا امتناع دلیل نقلی یعنی نصوص اور اجماع سے معلوم ہوا ہے قاضی ابوبکر باقلائی کے نزدیک یہی مختار ہے۔ اور جمہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کے نزدیک کبیرہ گناہوں کے صدور کا امتناع دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں کا صدور لوگوں کے لئے باعث نفرت بنے گا اور لوگ نبی کی اتباع سے باز رہیں گے جو ار سالِ رسل کی حکمت کے منافی ہے، اسی کو استاذ ابوالفتح اسفرائینی نے پسند کیا ہے۔ اور انبیاء سے کیا کبار کا صدور سہواً ہو سکتا ہے یا نہیں؟ تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے مگر قاضی عیاضؒ نے عمداً اور سہواً کی قید کے بغیر کبیرہ گناہوں سے انبیاء کے معصوم ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

نبوت ملنے کے بعد آیا صغیرہ گناہوں کا صدور عمداً انبیاء سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟ شارح علامہ تفتازانیؒ نے یہاں صاحب مواقف کی پیروی کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے مگر شارحؒ نے اپنی دوسری کتابوں میں مثلاً تہذیب اور شرح مقاصد میں عمداً اصغائر کے صدور کے ناجائز ہونے کو مختار قرار دیا ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک عمداً اصغائر کا صدور انبیاء سے ہو سکتا ہے، البتہ معتزلہ میں سے جبائی اور اس کے قبحین کا کہنا ہے کہ صغائر کا صدور سہواً یا خطاء اجتہادی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے نہ کہ عمداً۔

رہا نبوت ملنے کے بعد سہواً اصغائر کا صدور، تو یہ بالاتفاق جائز ہے مگر ایسے صغائر کا صدور سہواً بھی نہ ہوگا جو رذالت پر دلالت کرے، مثلاً ایک لقمہ کی چوری کرنا یا ایک دانہ کے وزن کے برابر تول میں کمی کرنا، مگر محققین نے ساتھ ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کو متنبہ کیا جائے کہ یہ کام آپ کی شان کے لائق نہیں ہے تو وہ

فوراً اس سے رک جائیں پھر اس کے قریب نہ جائیں۔

یہ ساری تفصیل بعد وحی سے متعلق تھی، اب نمبر ۴ میں قبل الوحی (قبل النبوت) کے متعلق بحث ہے۔

(۴) نبوت ملنے سے قبل گناہوں سے معصوم ہونے کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ وحی سے پہلے انبیاء سے کبیرہ کے صدور کے متمتع ہونے پر کوئی دلیل نہیں، اکثر اہل السنۃ والجماعت اور بعض معتزلہ کا یہی مذہب ہے اس کے برخلاف باقی معتزلہ اور بعض اہل السنۃ والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ نبوت ملنے سے قبل کبیرہ کا صدور بھی متمتع ہے کیونکہ اس کا صدور لوگوں کو نبی کی اتباع سے باز رکھے گا اور یہ ان کو مبعوث کرنے کی حکمت و مصلحت کو فوت کر دے گا حالانکہ بعثت کی حکمت یہ ہے کہ امت ان کی اقتداء کرے۔ اس کے بعد شارح علامہ تفتازانیؒ حق بات بتلا رہے ہیں فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ ایسی بات متمتع ہے کہ جو موجب نفرت ہو خواہ ان سے ہو یا ان کے آباء سے۔ جیسے ان کی ماؤں کا (معاذ اللہ) زانیہ ہونا یا خود انبیاء کا (معاذ اللہ) زنا کرنا اور ایسے صفات کا صدور بھی نہ ہوگا جو خست اور رذالت پر دلالت کریں۔ اس کے بعد شارح نے شیعہ کا مذہب بیان کیا ہے کہ ایک طرف تو انبیاء کی عصمت کے بارے میں اس قدر غلو اور افراط سے کام لیا کہ انہوں نے کہا کہ نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد عدا یا سہواً صغیرہ اور کبیرہ کا صدور متمتع ہے اور دوسری طرف اس قدر کوتاہی اور تفریط سے کام لیا اور کہا کہ بطور تقیہ کفر کا اظہار جائز ہے یعنی دشمنوں کے خوف سے کفر کا اظہار جائز ہے، تقیہ کی نسبت جعفر صادق کی طرف کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں کہ تقیہ میرے اور میرے آباء کا دین ہے، تقیہ کو جائز قرار دینا یہ انبیاء پر سراسر بہتان اور افتراء ہے کیونکہ انبیاء اور ان کے تابعین کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اپنی قلیل تعداد اور دشمنوں کی کثیر تعداد کے باوجود سلطان جابر کے سامنے بھی انہوں نے حق کا اظہار کیا ہے ان کے استقلال میں ذرہ برابر بھی فرق نہ آیا۔

إِذَا تَقَرَّرَ هَذَا فَمَا نُقِلَ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِمَّا يُشْعَرُ بِكَذِبٍ أَوْ مَعْصِيَةٍ فَمَا كَانَ مَنَقُولًا بِطَرِيقِ الْأَحَادِ فَمَرْدُودٌ وَمَا كَانَ بِطَرِيقِ التَّوَاتُرِ فَمَصْرُوفٌ عَنْ ظَاهِرِهِ إِنْ أَمَكْنَ وَإِلَّا فَمَحْمُولٌ عَلَى تَرْكِ الْأَوَّلَى أَوْ كَوْنِهِ قَبْلَ الْبُعْثَةِ وَتَفْصِيلُ ذَلِكَ فِي الْكُتُبِ الْمَبْسُوطَةِ۔

ترجمہ: جب یہ بات ثابت ہوگئی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب یا معصیت پر دلالت کرتی ہیں تو جو بطریق آحاد منقول ہیں وہ تو مردود ہیں اور جو بطریق تواتر منقول ہیں ان کو ان کے ظاہر سے پھیر دیا جائے گا اگر ممکن ہو ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعث ہونے پر محمول کیا جائے گا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

قولہ اذا تقرّر هذا الخ شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت ثابت ہوگئی تو اب وہ باتیں جو انبیاء سے متعلق ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کر رہی ہیں، ان کے بارے میں شارح فرما رہے ہیں کہ اگر وہ خبر آحاد کے طریقہ سے منقول ہیں تو وہ مردود ہیں کیونکہ انبیاء کی طرف معصیت کی نسبت کے مقابلہ میں راویوں کی طرف

خطا اور کذب کی نسبت کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ تو اتر کے طریقہ سے منقول ہیں تو پھر ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائے گا اگر ممکن ہو ورنہ اس میں دو تاویلیں کی جائیں گی (۱) یا ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا (۲) یا پھر ان کو قبل البعث پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً نبی علیہ السلام کے بارے میں یہ منقول ہے کہ حضرت زینبؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حسین معلوم ہوئیں جب آپ نے ان کو دیکھا جب زید کو یہ بات معلوم ہوئی تو اس نے طلاق دیدی تو نبی علیہ السلام نے حضرت زینبؓ سے نکاح کر لیا، یہ غلط بات ہے اور باطل ہے۔ اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں قرآن پاک میں آیا ہے ”لَئِنْ سَأَلْتُمْ عَنْهُ لَنَنصِبَنَّكَ يَتْرُكُكَ يَٰ اِبْرٰهِيْمُ“ کہنا یہ بظاہر سامع کی سمجھ کے اعتبار سے جھوٹ ہے جو بطریق تو اتر منقول ہیں تو ان کو ظاہر سے پھیرا جائے گا کیونکہ یہ کنایات ہیں، یا ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا جیسے ”اَدَمُ رَبُّهُ فَفَقُوْا“ اور موسیٰ علیہ السلام کا قول ”رَبِّ اِلٰهِيْ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ فَاغْفِرْ لِيْ“ ان حضرات کے کمال مرتبت کی وجہ سے ترک اولیٰ کو عصیان سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور ترک اولیٰ پر انبیاء کا استغفار تو واضح کی بنیاد پر ہے ورنہ وہ ذنب باعث عقاب نہیں یا پھر قبل البعث پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ آدم علیہ السلام کا قصہ اکل شجرہ کے بارے میں ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل بڑی کتابوں میں دیکھیں جیسے شرح مواقف، شرح عقائد، قاضی عیاض کی شفاء کتاب ہے۔

وَالْأَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءُ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلدِّينِ وَلَا شَكَّ أَنَّ خَيْرَ بَيِّنَةٍ الْأُمَّةُ بِحَسَبِ كَمَالِهِمْ فِي الدِّينِ وَذَلِكَ تَابِعٌ لِكَمَالِ نَبِيِّهِمُ الَّذِي يَتَّبِعُونَهُ وَالْأَسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَا سَيِّدُ أَدَمَ وَلَا فَخْرَ لِيْ ضَوْفٌ لِأَنَّهُ لَا يَكُنُّ عَلَى كَوْنِهِ أَفْضَلُ مِنْ أَدَمَ بَلْ مِنْ أَوْلَادِهِ۔

ترجمہ: اور انبیاء میں سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بوجہ باری تعالیٰ کے فرمان کہ تم سب سے افضل امت ہو لوگوں کے لئے نکالے گئے ہو۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ امت کا بہتر و افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ (دین میں کامل ہونا) ان کے نبی کے کمال کے تابع ہے کہ جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے فرمان ”انا سید ولد آدم الخ“ سے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ (حدیث) آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

قولہ والفضل الانبياء محمد عليه السلام الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ تمام انبیاء سے افضل ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ شارحؒ نے اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کو تمام امتوں سے افضل قرار دیا ہے اور امت کی افضلیت ان کے کمال دین کی وجہ سے ہے اور کمال دین اس نبی کے کمال کے تابع ہے کہ جن کی وہ پیروی کرتے ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ علیہ السلام کے قول ”انا سید ولد آدم الخ“ سے آپ کے افضل الانبیاء ہونے پر استدلال کرنا کمزور ہے کیونکہ یہ حدیث

آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے، تاہم شارح کی یہ تضعیف محل تامل ہے کیونکہ اہل زبان ”ولد آدم“ کا لفظ نوع انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں۔

وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَامِلُونَ بِاَمْرِہِ عَلٰی مَا دَلَّ عَلَیْہِ قَوْلُہٗ تَعَالٰی لَا یَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَھُمْ بِاَمْرِہِ یَعْمَلُوْنَ وَ قَوْلُہٗ تَعَالٰی لَا یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَکَہٗ وَلَا یَسْتَحْسِرُوْنَ وَلَا یُوصَفُوْنَ بِذُکُوْرٍ وَلَا اُنُوْکٍ اِذَا لَمْ یَرِدْ بِذٰلِکَ نَقْلٌ وَلَا دَلّٰلٌ عَلَیْہِ عَقْلٌ وَ مَا زَعَمَ عَبَدَۃُ الْاَصْنَامِ اَنْھُمْ بَنَاتُ اللّٰهِ مَحَالٌ باطِلٌ وَاَفْرَاطٌ فِیْ شَانِہِمُ کَمَا اَنَّ قَوْلَ الْیَھُوْدِ اِنَّ الْوَاحِدَ فَاَلْوَحِدَ مِنْھُمْ قَدْ یَرْتَكِبُ الْکُفْرَ وَ یُعَاقِبُہُ اللّٰهُ بِالْمَسْخِ تَفْرِیْطٌ وَ تَقْصِیْرٌ فِیْ حَالِہِمُ۔

ترجمہ: اور فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دلالت کرتا ہے کہ وہ کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کا فرمان ہے کہ وہ (فرشتے) اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ ہی جھکتے ہیں۔ اور نہ وہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی نقل وارد نہیں ہوئی اور نہ ہی عقل اس پر دلالت کرتی ہے اور جو بت پرستوں کا گمان ہے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں (یہ) محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں زیادتی ہے جیسے یہود کا یہ قول کہ ان میں سے ایک کا ذکر بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتے ہیں یہ ان کے حال میں تفریط اور کوتاہی ہے۔

قوله والملائكة عباد الله الخ ملائكة، ملائكة (يسكون اللام و بفتح الهمزة) کی جمع ہے اس میں قلب مکانی واقع ہے وہ اس طرح کہ فاء کلمہ (ہمزہ) کو عین کی جگہ اور عین کلمہ (لام) کو فاء کلمہ کی جگہ لایا گیا۔ اصل میں مائلک (يسكون الهمزة و بفتح اللام) تھا جو ”ألوکة“ بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس اپنا قاصد و رسول بنا کر بھیجتے ہیں فرشتے اللہ تعالیٰ کی مخلوق اور اس کے بندے ہیں اور مطیع و فرمانبردار ہیں اور گناہوں سے معصوم ہیں نہ کہ اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں (جیسا کہ بت پرستوں کا گمان ہے) فرمان باری تعالیٰ ہے ”لَا یَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَھُمْ بِاَمْرِہِ یَعْمَلُوْنَ“ اس سے بڑھ کر نہیں بول سکتے اور اس کے حکم کے مطابق کام کرتے ہیں اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ہے ”لَا یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَکَہٗ وَلَا یَسْتَحْسِرُوْنَ“ کہ نہ اس کی عبادت سے سرکشی کرتے ہیں اور نہ ہی بندگی کے ادا کرنے میں سستی کرتے ہیں۔

اور فرشتے نہ مذکر ہیں اور نہ ہی مؤنث ہیں کیونکہ کسی دلیل نقلی و عقلی سے انکا مذکر و مؤنث ہونا ثابت نہیں ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ ان کے لئے پھر مذکر کے صیغہ کیوں استعمال کئے جاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ تذکیر کی شرافت کی وجہ سے

مذکر کے صیغے استعمال کئے جاتے ہیں جیسا کہ ”اسماء الہیہ“ میں تذکیر کے صیغے ہی استعمال کئے جاتے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ بت پرستوں کا یہ گمان کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں یہ محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں ایک قسم کی زیادتی ہے۔ اسی طرح یہود کا یہ کہنا ہے کہ ان میں سے بعض یکے بعد دیگرے کفر کا ارتکاب کرتے رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتے ہیں یعنی ان کی صورتیں بدل دیتے ہیں جیسا کہ گذشتہ امتوں میں انسانوں کو خنزیر و بندر کی صورت میں تبدیل کیا ہے تو یہود کا یہ قول تفریط اور کوتاہی ہے یعنی حق سے تجاوز کرنا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ أَلَيْسَ لَهُ كُفْرًا إِبْلِيسُ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بَلِيبًا صَحَّحُوا اسْتِثْنَاءَهُ مِنْهُمْ قُلْنَا لَا بَلْ كَانَ مِنَ الْجِنَّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي بَابِ الْوَعَادَةِ وَرَفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَكَانَ جَنِينًا وَاحِدًا مَغْمُورًا فِيمَا بَيْنَهُمْ صَحَّحُوا اسْتِثْنَاءَهُ مِنْهُمْ تَغْلِيظًا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیا ابلیس کا فرشتہ نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا ان سے استثناء کے صحیح ہونے کی دلیل سے، تو ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ وہ جنات میں سے تھا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا لیکن وہ باب عبادت میں اور درجہ کی بلندی میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیظ اس کا ان سے استثناء کرنا صحیح ہوگا۔

قولہ فَإِنْ قِيلَ أَلَيْسَ لَهُ كُفْرًا إِبْلِيسُ اس عبارت میں شارح علامہ تفتازانی ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔ **اعتراض:** آپ نے کہا ہے کہ فرشتے گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں اور اللہ کے حکم کی نافرمانی نہیں کرتے جبکہ ابلیس بھی تو فرشتہ ہے مگر اس نے کفر کیا ہے فرشتہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ“ اس آیت میں ابلیس کا فرشتوں سے استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں اصل یہ ہے کہ وہ متصل ہو۔ اور استثناء متصل وہ ہوتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو، لہذا ابلیس فرشتہ ہوگا اور اس سے کفر صادر ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ فرشتے گناہوں سے معصوم نہیں ہوتے۔

جواب: ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا بلکہ جن تھا جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا اس جماعت میں تھا جن ابلیس تھا فرشتوں کے ساتھ رہتا تھا اور ان کے ساتھ عبادت میں مصروف رہتا تھا، پوری جماعت کو تغلیظاً ملائکہ سے تعبیر کر دیا اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو عرب کی زبان میں شائع ہے جیسے ماں باپ کو ”ابوین“ اور چاند سورج کو ”قمرین“ کہہ دیتے ہیں، لہذا ابلیس کا فرشتہ ہونا بھی ثابت نہ ہوا اور نہ ہی مستثنیٰ کا منقطع ہونا ثابت ہوا اس لئے کہ مستثنیٰ منقطع وہ ہوتا ہے کہ جو مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو، یہاں ابلیس، مستثنیٰ منہ (ملائکہ) کی صف میں تغلیب کے طریقہ پر داخل مانا گیا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ ابلیس کے جن ہونے پر کیا دلیل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے جن ہونے پر دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے ”كَانَ مِنَ الْجِنَّ“

فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ۔

وَإِنَّمَا هَارُوتُ وَمَارُوتُ فَلَا صَاحَ لَّهُمَا مَلَكَانِ لَّمْ يَصْلُدْ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كِبِيرَةٌ وَتَعَذِّبُهُمَا إِنَّمَا هُوَ عَلَى وَجْهِ الْمُعَاقَبَةِ كَمَا يُعَاقَبُ الْأَنْبِيَاءُ عَلَى الزَّلَّةِ وَالسُّهُوِّ وَكَانَا يَعْظُمَانِ النَّاسَ وَيَقُولَانِ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا تَكْفُرْ لِي تَعْلِيمِ السَّحْرِ بَلْ لِيُفِيَّ اعْتِقَادِهِ وَالْعَمَلِ بِهِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ہاروت و ماروت، تو زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ دو فرشتے ہیں ان سے کفر صادر ہوا اور نہ گناہ کبیرہ۔ اور ان دونوں کو عذاب دیا جانا عتاب کے طریقہ پر ہے جیسے انبیاء کو لغزش اور سہو پر عتاب کیا جاتا ہے اور یہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہم تو آزمائش ہیں لہذا کفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے، بلکہ کفر اس کے اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل کرنے میں ہے۔

قولہ واما هاروت و ماروت الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: فرشتے گناہوں سے معصوم نہیں ہوتے اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ فرشتوں نے انسانوں کے مقابلہ میں اپنی عبادتوں پر فخر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے انسانوں کے اندر تو شہوات اور خواہشات پیدا کی ہیں اگر تمہارے اندر بھی ایسی شہوات پیدا کر دوں تو پھر، فرشتوں نے کہا پھر بھی ہم آپ کی نافرمانی نہیں کریں گے، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اپنے میں سے کسی دو فرشتوں کو منتخب کرو تو انہوں نے ہاروت، ماروت دو فرشتوں کا انتخاب کیا، ان کے اندر شہوات اور خواہشات رکھ دی گئیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو شہر عراق میں بابل کا حاکم بنا کر زمین پر اتارا اور وہ زہرہ نامی عورت پر عاشق ہو گئے جس کے نتیجہ میں انہوں نے شراب بھی پی اور زنا کیا اور زہرہ نامی عورت کے شوہر کو قتل بھی کیا، تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اختیار دیا کہ یا تو دنیا کا عذاب اختیار کر لیں یا پھر آخرت کا، انہوں نے دنیا کے عذاب کو ترجیح دی، تو ان کو کنوئیں میں اوندھے منہ کر کے لٹکا دیا گیا، تو اس سے معلوم ہوا کہ فرشتے معصوم نہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی برأت اپنے اس فرمان ”وَمَا كَفَرُ سُلَيْمَانُ“ سے فرمائی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ ملائکہ گناہوں سے معصوم نہیں ہیں۔

جواب: اصح قول کے مطابق دونوں (ہاروت، ماروت) فرشتے تھے مگر نہ ان سے کفر صادر ہوا ہے اور نہ ہی کبیرہ گناہ کا صدور ہوا ہے، زہرہ نامی عورت کے عشق کا قصہ محض افسانہ ہے بقول قاضی عیاض اور قاضی بیضاوی کے یہ سب منکھوت باتیں ہیں ان کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

یہاں تک تو شارح نے ٹھیک کہا ہے آگے کہتے ہیں کہ ان دونوں فرشتوں کو جو عذاب ہو رہا ہے وہ ایسا ہے جیسا کہ انبیاء کو کسی زلت و سہو پر عتاب ہوتا ہے یہ بات شارح کی غلط ہے کیونکہ جب کفر اور گناہ کبیرہ کا صدور نہیں ہوا تو پھر عذاب کیسا؟ اور یہ کہنا کہ یہ انبیاء کے عتاب کے مثل ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ انبیاء کو عتاب عذاب کی شکل میں نہیں ہوتا جبکہ

ہاروت، ماروت کو شدید عذاب ہو رہا ہے بلکہ جب ان سے گناہ کا صدور ہی نہیں ہوا تو عذاب دینے کا واقعہ بھی باطل ہوگا۔ اگر روایت باطل ہے تو پھر دونوں باتیں غلط ہیں اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں۔

رہا سحر کی تعلیم کا مسئلہ، تو تعلیم سحر کفر نہیں بلکہ اس کے اندر جو کلمات کفریہ ہیں ان کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا یہ کفر ہے بالخصوص اس وقت کہ جب وہ تعلیم سے قبل لوگوں کو یہ بتا بھی دیا کرتے تھے کہ ہم بطور امتحان بھیجے گئے ہیں، ہم سے جو سحر سیکھ کر اس پر عمل کرے گا وہ کافر ہو جائے گا۔

وَلِلّٰهِ تَعَالٰی کُتُبٌ اَنْزَلَهَا عَلٰی اَنْبِيَآئِهِ وَبَيَّنَّ فِيْهَا اَمْرَهُ وَنَهْيَهُ وَوَعْدَهُ وَوَعِيْظَهُ وَكُلَّمَا كَلَّمَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَهُوَ وَاحِدٌ وَّالْمَا تَعَلَّدُ وَالتَّفَاوُتُ فِى النِّظْمِ الْمَقْرُوِّ الْمَسْمُوعِ وَبِهَذَا الْاِعْتِبَارِ كَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْآنُ ثُمَّ التَّوْرَةُ وَالْاِنْجِيلُ وَالزَّبُورُ كَمَا اِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامٌ وَاحِدٌ لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ تَفْضِيْلٌ ثُمَّ بِالْاِعْتِبَارِ الْقُرْءَانَةِ وَ الْكِتَابَةِ يَجُوزُ اَنْ يَكُوْنَ بَعْضُ السُّوْرِ اَفْضَلَ كَمَا وَرَدَ فِى الْحَدِيْثِ وَ حَقِيْقَةُ التَّفْضِيْلِ اَنْ يَرٰءَ تَهْ اَفْضَلَ لِمَا اِنَّهُ اَنْفَعُ اَوْ ذِكْرُ اللّٰهِ تَعَالٰی فِيْهِ اَكْثَرُ ثُمَّ الْكُتُبُ قَدْ نُسِخَتْ بِالْقُرْآنِ يَلَاوُكُهَا وَكِتَابَتُهَا وَبَعْضُ اَحْكَامِهَا۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور یہ سب کتابیں اللہ تعالیٰ کا کلام ہیں اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت صرف پڑھے اور سنے جانے والے نظم اور عبارت میں ہے اور اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر تورات اور انجیل اور زبور ہے جیسا کہ قرآن، کلام واحد ہے اس میں تفصیل کا تصور نہیں کیا جاسکتا پھر قرأت اور کتابت کے اعتبار سے جائز ہے کہ بعض سورتیں بعض سے افضل ہوں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اور تفصیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قرأت افضل ہے یا تو اس وجہ سے کہ وہ زیادہ نفع بخش ہے یا اللہ کا ذکر اس میں زیادہ ہے۔ پھر تمام کتابیں قرآن کی وجہ سے ان کی تلاوت اور کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

قولہ وَلِلّٰهِ تَعَالٰی کُتُبٌ اَنْزَلَهَا الخ یہاں سے ماتن یہ بیان فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر کچھ کتابیں نازل فرمائی ہیں ان میں امر و نہی اور وعدہ و وعید کو بھی بیان فرمایا ہے جیسے تورات، انجیل، زبور، قرآن یہ چار بڑی کتابیں ہیں باقی چھوٹی کتابیں جن کو صحیفہ کہا جاتا ہے، توراۃ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر، انجیل حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر، زبور حضرت داؤد علیہ السلام پر اور قرآن کریم ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا۔ شیخ ابوالحسین نے فرمایا ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام پر پچاس صحیفے اور حضرت ادریس علیہ السلام پر تیس اور حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس اور حضرت موسیٰ علیہ السلام پر فرعون کے غرق ہونے سے قبل دس صحیفے نازل ہوئے۔ پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل ہوئی۔ اور بعض حضرات

نے کہا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام پر میں صحیفے نازل ہوئے۔ بہر حال کتب کی تعداد روایات کے مطابق چار سو ہے تاہم افضل طریقہ یہی ہے کہ کسی عدد پر حصر نہیں کرنا چاہئے کیونکہ جن روایات سے تعداد ثابت ہے ان کی سند قوی نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تمام کتب کلام اللہ ہیں صفت واحدہ ہیں یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والی ہیں جس میں نہ تعدد ہے اور نہ ہی تفاوت ہے، جو تفاوت محسوس ہو رہا ہے وہ کلام لفظی کا تفاوت ہے جب کلام لفظی کے اعتبار سے تفاوت و تعدد ثابت ہو گیا تو اس درجہ میں سب سے افضل کتاب قرآن کریم ہے اس کے بعد دوسری کتابیں ہیں صفت کلامیت میں کسی کو دوسرے پر کوئی فضیلت نہیں ہے، جس طرح قرآن کریم کلام واحد ہے، کلام ہونے کے اعتبار سے کسی سورت یا آیت کو دوسری آیات و سورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، البتہ قرأت اور کتابت کے اعتبار سے کہ جس کا تعلق نظم و نثر سے ہے بعض سورتیں اور آیتیں باقی سورتوں اور آیات سے افضل ہو سکتی ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے کہ ”افضل القرآن سورة البقرة“۔ اور حدیث میں ہے ”اعظم اية في كتاب الله اية الكرسي“ (رواہ مسلم) اور دوسری حدیث میں ہے ”لکل شی قلب و قلب القرآن یس“ (رواہ الدارمی)۔ کسی سورت کا دوسری سورتوں سے افضل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو اس میں نفع زیادہ ہے یعنی ثواب زیادہ ہے مثلاً سورۃ عصر میں ایمان اور عمل صالح اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی ترغیب ہے، یا پھر اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے جیسے سورۃ اخلاص، کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر دو دفعہ اسم ظاہر کی شکل میں اور چار دفعہ ضمیر کی شکل میں ہے۔ پھر قرآن کے ذریعہ دیگر آسمانی کتابیں ان کی تلاوت، کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

وَالْمَعْرَاجُ لِرَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْيُقُظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْعَالَمِ حَقٌّ أَيْ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ حَتَّى أَنْ مُنْكَرُهُ يَكُونُ مُبْعِدًا وَإِنْكَارُهُ وَادْعَاءُ مَسْحَالِهِ إِنَّمَا يَبْتَغِي عَلَى أَصُولِ الْفَلَسَفَةِ وَإِلَّا فَالْخَرَقُ وَالْإِلْتِيَامُ عَلَى السَّمَوَاتِ جَائِزٌ وَالْأَجْسَامُ مُتَمَالِلَةٌ يَوْحُ عَلَى كُلِّ مَا يَوْحُ عَلَى الْآخِرِ وَاللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى الْمُمَكِّنَاتِ كُلِّهَا۔

ترجمہ: اور معراج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا حق ہے یعنی خبر مشہور حتیٰ کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ آسمانوں کا خرق اور التیام جائز ہے اور اجسام آپس میں ایک دوسرے کے مثل ہیں ہر ایک پر وہ بات درست ہے جو دوسرے پر درست ہے۔ اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔

قولہ والمعراج لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ یہاں سے ما تہ معراج کا مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں کہ جو ماہِ رجب کی ستائیس تاریخ کو بوقت شب پیش آیا تھا۔ اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیداری

کی حالت میں جسم سمیت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک پھر اس کے اوپر بعض بلند مقامات پر پہنچایا گیا مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک زمینی سفر کو ”اسراء“ کہتے ہیں جس کا ثبوت دلیل قطعی یعنی قرآن سے ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی“ جس کا منکر کافر ہے۔ اور مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک کے سفر کو ”معراج“ کہتے ہیں کہ جس کا ثبوت حدیث مشہور سے ہے اس کا منکر مبتدع اور فاسق ہوگا۔ اور آسمانوں سے اوپر عرش تک یا جنت تک یا جہاں تک اللہ نے لے جانا چاہا یہ سب کچھ خبر آحاد سے ثابت ہے اس کا منکر گناہگار ہے، فلاسفہ نے معراج کا انکار کیا ہے اور اس پر چند دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل (۱): آسمان پر کسی کا جانا یہ اس کے خرق (پھٹنے) کو سترم ہے جبکہ آسمانوں میں خرق والتیام نہیں۔

دلیل (۲): آسمان سے پہلے کرہ نار (سورج) ہے اس میں داخل ہونے والی ہر چیز جل جاتی ہے۔ لہذا اس کو پار کر کے آسمان تک پہنچنا ممکن نہیں۔

دلیل (۳): قلیل مدت میں اتنی طویل مسافت کو طے کرنا بعید از قیاس ہے۔

جوابات: پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ فلاسفہ کے اصول سے ہٹ کر اسلامی اصول کو دیکھا جائے تو آسمانوں میں خرق و التیام جائز ہے بلکہ نصوص قرآنی خرق کے وقوع پر ناطق ہیں جیسے ”اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ، اِذَا السَّمَاءُ انفطَرَتْ“ نیز تمام اجسام (خواہ علوی ہوں جیسے آسمان وغیرہ خواہ سفلی ہوں جیسے پانی، انسانی جسم، زمین وغیرہ) برابر ہیں جب اجسام سفلیہ میں خرق و التیام کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں تو پھر آسمان (افلاک) میں بھی خرق و التیام درست ہے کیونکہ یہ سب اجزاء الاستحزائی سے مرکب ہیں لہذا ایک پر جو چیز ممکن ہوگی وہ دوسرے پر بھی ممکن ہوگی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہیں اس بات پر کہ آپ علیہ السلام کے حق میں کرہ نار کو خرق نہ بنائیں جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام پر آگ کو گلزار بنادیا تھا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”قُلْنَا یٰنَارُ کُونِیْ بَرْدًا وَّ سَلَامًا عَلٰی اِبْرٰہِیْمَ“ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قلیل مدت میں اتنی طویل مسافت طے کرنا محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے مگر خلاف عادت ہے اور خلاف عادت کی وجہ سے یہ معجزہ ہوگی۔ فلا اشکال۔

فَقَوْلُهُ فِي الْبَيْضَةِ اِشَارَةً اِلَى الرَّسَدِ عَلَى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمَعْرَاجَ كَانَ فِي السَّمَاءِ عَلَى مَا رَوَى عَنْ مُعَاوِيَةَ اَنَّهُ سَوَّلَ عَنِ الْمَعْرَاجِ فَقَالَ كَانَتْ رُؤْيَا صَالِحَةٍ وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهَا قَالَتْ مَا فُقِدَ جَسَدُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْلَةَ الْمَعْرَاجِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي اَرٰیكَ اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَاجِبٌ بَانَ الْمُرَادُ الرُّؤْيَا بِالْعَيْنِ وَالْمَعْنٰی مَا فُقِدَ جَسَدُهُ عَنِ الرُّوحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوحِهِ وَكَانَ الْمَعْرَاجُ لِلرُّوحِ وَالْجَسَدِ جَمِيعًا وَقَوْلُهُ بِشَخْصِهِ اِشَارَةً اِلَى الرَّسَدِ عَلَى مَنْ زَعَمَ اَنَّهُ كَانَ لِلرُّوحِ فَقَطْ وَلَا يَحْفَی

اَنَّ الْمَعْرَاجَ فِي الْمَنَامِ اَوْ بِالرُّوحِ لَيْسَ مِمَّا يُنْكَرُ كُلُّ الْاِنْكَارِ وَالْكَفَرَةُ الْاَكْبَرُ اَمَرَ الْمَعْرَاجَ غَايَةَ الْاِنْكَارِ بَلْ كَثِيرٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَدْ ارْتَكَبُوا بِسَبَبِ ذَلِكَ۔

ترجمہ: ماتن کا قول ”فی البقطة“ اشارہ ہے ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف کہ جنہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ معراج خواب میں ہوئی ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گم نہیں ہوا اور تحقیق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الْكُفَىٰ“ کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے تھا اور جواب دیا گیا ہے کہ مراد رویت سے (حدیث معاویہ میں) رؤیا بالعين ہے اور (حدیث عائشہ کا) معنی یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے الگ نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج، روح اور جسم دونوں کی ہوئی اور ماتن کا قول ”بشخصه“ ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف اشارہ ہے کہ جنہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ معراج فقط روح کو ہوئی تھی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھرپور انکار کیا جائے حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھرپور انکار کیا ہے بلکہ بہت سارے مسلمان اس کے سبب سے مرتد ہو گئے۔

قولہ فی البقطة اشارۃ الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ ماتن ”فی البقطة“ کی قید سے بعض ان حضرات کی تردید فرما رہے ہیں جو معراج منامی کے قائل ہیں شارحؒ نے ان کی تین دلیلیں پیش کی ہیں اور ان کے جوابات بھی دیئے ہیں:

دلیل نمبر ۱: جب حضرت معاویہؓ سے معراج کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا ”کانت رؤیا صالحۃ“ کہ سچا خواب تھا (رواہ ابن جریر)

جواب: قول معاویہؓ میں رؤیا سے مراد رؤیا بالعين ہے جو بیداری کی حالت میں ہوتا ہے اگر رؤیا کا استعمال خواب کے معنی میں ہوتا ہے تو رویت بالعين کے معنی میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابن عباسؓ سے بھی یہی منقول ہے ”ہی رؤیا عین اریہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ السری بہ الی بیت المقدس“ ماتنؒ نے اپنے قول ”فی البقطة“ سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قول معاویہؓ کا معنی یہ ہوگا کہ معراج ایک بہترین نظارہ تھا، بعض حضرات نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ حضرت معاویہؓ معراج کے موقع پر اسلام میں داخل بھی نہیں ہوئے تھے بلکہ صلح حدیبیہ یا فتح مکہ کے دن اسلام لے آئے، معراج کا واقعہ اس سے کافی عرصہ پہلے پیش آیا تھا اس وقت حضرت عمر اور ابن مسعود وغیرہ موجود تھے ان کا کہنا ہے کہ معراج بحالت بیداری ہوئی تھی لہذا قول معاویہؓ کی بسبب ان حضرات کا قول زیادہ رائج ہے۔

دلیل نمبر (۲): حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر غائب نہیں ہوا یعنی

معراج خواب میں ہوئی تھی بدن اپنی جگہ موجود تھا (ما فقد جسد محمد ليلة المعراج)

جواب نمبر (۱): اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کا بدن روح سے جدا نہیں ہوا تھا بلکہ روح مع الجسد معراج ہوئی۔

جواب نمبر (۲): حضرت عائشہؓ اپنا مشاہدہ بیان نہیں کر رہی ہیں کیونکہ معراج کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجیت میں نہیں آئی تھیں اس لئے اصح قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال قبل واقعہ معراج پیش آیا اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر صرف تین سال تھی اور ہجرت کے موقع پر آٹھ سال عمر تھی، تو تین سال کا بچہ ظاہر ہے کسی بات کو ضبط نہیں کر سکتا تو قول عائشہؓ کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا تھا، تو ثابت ہوا کہ معراج منامی نہیں تھی۔

دلیل نمبر (۳): فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي ارٰىنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ“ اس آیت میں معراج کو رؤیا سے تعبیر کیا گیا ہے اور رؤیا بمعنی خواب ہے تو معلوم ہوا کہ معراج منامی ہوئی۔

جواب: آیت میں معراج کو لوگوں کے لئے آزمائش قرار یا گیا ہے اگر معراج منامی ہوتی یعنی خواب ہوتا تو پھر اس میں تعجب اور آزمائش کی کیا بات تھی بعض لوگ خواب میں دیکھتے ہیں کہ وہ آسمان پر پہنچ گئے ہیں اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہوتی۔ نیز جب واقعہ معراج پیش آیا تو کفار نے سختی کے ساتھ اس چیز کا انکار کیا بلکہ بہت سارے مسلمانوں کے قدم بھی ڈمکا گئے اور مرتد ہو گئے۔ اگر محض خواب ہی تھا تو پھر انکار کرنے کی کیا ضرورت تھی آدمی خواب میں بہت کچھ دیکھ لیتا ہے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کا ذکر اہرام ہائی سے کیا تو انہوں نے کہا کہ اس کا ذکر قریش کے سامنے نہ کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں بلکہ ذکر کروں گا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد حرام میں تشریف لائے ابو جہل مل گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ذکر کیا تو وہ شور مچانے لگ گیا اور کہا کہ اے قریش اس کی بات سنو وہ سن کر خوب ہنسے اور تالیاں بجانے لگے۔ ابو جہل نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو بتایا کہ تمہیں معلوم ہے کہ تمہارا دوست کیا کہتا ہے تو جواباً حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں ان کی اس بات کی تصدیق کرتا ہوں اس وقت سے حضرت ابوبکرؓ کا لقب ”صدیق“ ہو گیا۔ ماتن نے ”بشخصہ“ کی قید کا اضافہ کر کے ان حضرات کی تردید فرمائی ہے جو معراج منامی کے قائل ہیں۔

وَقَوْلُهُ إِلَى السَّمَاءِ إِشَارَةٌ إِلَى الرَّؤْيَا عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعْرَاجَ فِي الْيُقْظَةِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ عَلَى مَا نَظَرُوا بِهِ الْكِتَابُ وَقَوْلُهُ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى إِشَارَةٌ إِلَى اخْتِلَافِ اقْوَالِ السَّلَفِ فَقِيلَ إِلَى الْجَنَّةِ وَقِيلَ إِلَى الْعَرْشِ وَقِيلَ إِلَى فَوْقِ الْعَرْشِ وَقِيلَ إِلَى طَرْفِ الْعَالَمِ فَلَا سِرَاءَ وَهُوَ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ فَطَوَّمَ بَيْتَ الْكِتَابِ وَالْمَعْرَاجُ مِنَ الْأَرْضِ إِلَى السَّمَاءِ مَشْهُورٌ وَمِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْجَنَّةِ أَوْ إِلَى الْعَرْشِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ أَحَادٌ ثُمَّ الصَّحِيحُ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

إِنَّمَا رَأَى رَبَّهُ، بِفُؤَادِهِ لَا بَعِيْنَهُ۔

ترجمہ: اور ماتن کا قول ”الی السماء“ ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف اشارہ ہے کہ جنہوں نے یہ گمان کیا کہ معراج بیداری میں صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا ہے اور ماتن کا قول ”ثم الی ما شاء اللہ تعالیٰ“ اشارہ ہے سلف کے اقوال کے اختلاف کی طرف۔ پس کہا گیا جنت تک اور کہا گیا کہ عرش کے اوپر تک۔ اور کہا گیا کہ عالم کے کنارے تک، تو اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے ثابت ہے کتاب اللہ سے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہورہ سے ثابت ہے اور آسمان سے جنت تک یا عرش تک یا اس کے غیر تک خبر آ حد سے (ثابت) ہے پھر صحیح بات یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے اپنے پروردگار کو اپنے دل سے دیکھا نہ کہ اپنی آنکھ سے۔

قولہ و قوله الی السماء إشارة الخ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول ”الی السماء“ یہ ان لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج بیداری کی حالت میں ہوئی۔ مگر صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کے بارے میں قرآن کریم میں ذکر کیا گیا ہے ”سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی“ اور ماتن کا قول ”الی ما شاء اللہ تعالیٰ“ اس سے سلف کے اقوال کے اختلاف کی جانب اشارہ ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ جنت تک گئے جیسا کہ صحیحین میں حدیث موجود ہے کہ حضور علیہ السلام براق پر سوار ہوئے (کہ جہاں تک اس کی نگاہ جاتی وہاں تک اس کا ایک قدم ہوتا) بیت المقدس میں آئے تو اس میں دو (۲) رکعات پڑھیں پھر آسمانوں کی طرف گئے پہلے آسمان میں آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی دوسرے میں عیسیٰ و یحییٰ علیہما السلام سے تیسرے میں یوسف علیہ السلام سے اور چوتھے میں ادریس علیہ السلام سے اور پانچویں میں ہارون علیہ السلام سے اور چھٹے میں موسیٰ علیہ السلام سے اور ساتویں میں ابراہیم علیہ السلام سے (جو بیت المعمور کے ساتھ ٹپک لگائے ہوئے بیٹھے تھے) ملاقات ہوئی پھر سدرة المنتہی تک گئے اور جنت میں داخل ہوئے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ عرش تک گئے اور بعضوں نے کہا کہ عرش سے اوپر تک گئے اور بعض نے کہا ہے کہ عالم کے کنارہ تک گئے، طرف عالم سے مراد عالم اجساد کا منتہی ہے اس سے آگے نہ مکان ہے اور نہ ہی ہوا ہے۔

”فلا اسراء وهو من المسجد الخ“ اس کی تشریح ماقبل میں گزر چکی ہے۔ ”ثم الصحيح الخ“ سے شارح روایت باری تعالیٰ کے متعلق ذکر فرما رہے ہیں کہ سفر معراج میں کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی روایت حاصل ہوئی ہے یا نہیں اگر ہوئی ہے تو روایت بالقلب ہوئی ہے یا روایت بالہین، اس میں چونکہ صحابہ کرام کے مختلف اقوال ہیں شارح نے روایت بالقلب کو ترجیح دی کیونکہ روایت بالہین پر کوئی نص نہیں وارد ہوئی۔

وَكِرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ وَالْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ بِاللَّهِ تَعَالٰی وَصِفَاتِهِ حَسْبَ مَا يُمَكِّنُ الْمُوَظِّبُ عَلَى

الطَّاعَاتِ الْمُجْتَنِبُ عَنِ الْمَعَاصِي الْمُعْرِضُ عَنِ الْإِنْتِهَاكِ فِي اللَّذَاتِ وَالشَّهَوَاتِ وَكَرَامَتُهُ ظُهُورُ
أَمْرِ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قِبَلِهِ غَيْرُ مُقَارَنٍ لِدَعْوَى النُّبُوَّةِ فَمَا لَا يَكُونُ مَقْرُونًا بِالْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ
يَكُونُ اسْتِدْرَاجًا وَمَا يَكُونُ مَقْرُونًا بِدَعْوَى النُّبُوَّةِ يَكُونُ مُعْجَزَةً وَاللَّيْلُ عَلَى حَقِيقَةِ الْكِرَامَةِ مَا
تَوَاتَرَ مِنْ كَثِيرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ انْكَارُهُ، خُصُوصًا الْأَمْرُ الْمُشْتَرَكُ وَإِنْ
كَانَتْ التَّفَاصِيلُ أَحَادًا وَآيَضًا الْكِتَابُ نَاطِقٌ بِظُهُورِهَا مِنْ مَرِيَمَ وَمِنْ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ
السَّلَامُ وَبَعْدَ ثُبُوتِ الْوُقُوعِ لَا حَاجَةَ إِلَى الْبَيِّنَاتِ الْجَوَازِ۔

ترجمہ: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جو اللہ اور اس کی صفات کی بقدر امکان معرفت رکھتا ہو جو
عبادات کا پابند ہو گناہوں سے بچنے والا ہو لذتوں اور شہوتوں کے اندر انتہاک سے اعراض کرنے والا ہو اور (ولی کی)
کرامت اس کی طرف سے ایسے امر خارق عادت کا ظہور ہے جو دعویٰ نبوت کے مقارن نہ ہو تو جو (امر خارق عادت)
ایمان اور عمل صالح کے ساتھ مقرون نہ ہو وہ استدراج ہے اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ مقرون ہو وہ معجزہ ہے اور دلیل
کرامت کے حق ہونے پر وہ (واقعات) ہیں جو بہت سے صحابہؓ اور ان کے بعد کے لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان
کا خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں اگرچہ تفصیل (جزئیات) خبر آحاد ہیں اور نیز کتاب اللہ ناطق ہے کرامت کے
ظہور کے سلسلہ میں حضرت مریم (علیہ السلام) سے اور حضرت سلیمان (علیہ السلام) کے صاحب (وزیر) سے اور وقوع
کے ثبوت کے بعد جواز کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

قولہ و کرامات الاولیاء حق الخ جو چیز بلا اسباب خلاف عادت مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہو وہ معجزہ ہے اور جو
کسی نیک آدمی کے ہاتھ پر ظاہر ہو اور وہ مدعی نبوت نہ ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں اور جو عام مسلمان کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو
اس کو معونت کہتے ہیں اور اگر کسی فاسق و فاجر یا کسی کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو اس کو مکروہ استدراج کہتے ہیں۔ ایک قسم اور بھی
ہے کہ جس کو اہانت کہتے ہیں وہ یہ کہ کوئی امر خرق عادت مدعی نبوت کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو جیسے مسیلہ کذاب کہ جس
نے حضور علیہ السلام کے زمانہ میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا اظہار معجزہ کی غرض سے ایک کانٹے شخص کی آنکھ پر تھوک لگائی تاکہ صحیح
ہو جائے مگر قضاء الہی سے جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

شارحؒ نے ولی کی تعریف کی ہے کہ جو حسب طاقت اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت رکھنے کے ساتھ ساتھ
عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شہوات کے اندر انتہاک سے کنارہ کش ہو۔ تمام اہل حق
کرامات اولیاء کو جائز اور ثابت مانتے ہیں، معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں جن کی دلیل مع الجواب آگے آ رہی ہے۔
اہل حق کرامات اولیاء کے ثبوت کی دلیل میں وہ خوارق عادت امور پیش کرتے ہیں کہ جو صحابہؓ اور ان کے بعد صالحین

حضرات سے صادر ہونا تو اتار سے ثابت ہے اگرچہ جزئی واقعات خبر آحاد ہیں، مگر ان کا قدر مشترک (خرق عادت کا ظہور) متواتر ہے، نیز بعض صالحین سے خوارق عادت کے ظہور کو خود قرآن نے بھی ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ حضرت مریم علیہا السلام کے بارے میں آتا ہے (جو حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت میں تھیں) ان کو حضرت زکریا ایک کمرہ میں بند کر دیتے پھر جب واپس آتے تو ان کے پاس بے موسم کی کھانے پینے کی چیزیں دیکھتے تو کہتے ”یا مریم انی للک هذا“ تو وہ کہتیں ”هو من عند اللہ“۔ اسی طرح حضرت سلیمان علیہ السلام کے ساتھی آصف بن برخیا ملکہ بلقیس کے تخت کو جو یمن کے شہر سبائ میں تھا جن کے درمیان مسافت دو ماہ کی ہے اتنی دوری کے باوجود پلک جھپکنے سے پہلے لے آئے جس کو قرآن نے سورۃ النمل پارہ نمبر ۱۹ میں مفصلاً ذکر کیا ہے۔ جب اولیاء سے کرامات کا وقوع ثابت ہے تو اب امکان کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت و ضرورت نہیں کیونکہ جس چیز کا وقوع ثابت ہو اس کا امکان بطریق اولیٰ ثابت ہوتا ہے۔

ثُمَّ أَوْرَدَ كَلَامًا يُشِيرُ إِلَى تَفْسِيرِ الْكَرَامَةِ وَالْإِلَى تَفْصِيلِ بَعْضِ جُزْئِيَّاتِهِ الْمُسْتَبْعَدَةِ جَدًّا فَقَالَ فَتَظْهَرُ الْكَرَامَةُ عَلَى طَرِيقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ مِنْ قَطْعِ الْمُسَافَةِ الْبُعِيدَةِ فِي الْمَلَكَةِ الْقَلِيلَةِ كَمَا كَانَ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ أَصْفُ بْنُ بَرْخِيَا عَلَى الْأَشْهَرِ بِعَرُوشِ بَلْقِيسَ قَبْلَ ارْتِدَادِ الطَّرْفِ مَعَ بُعْدِ الْمُسَافَةِ وَظَهُورِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ كَمَا فِي حَقِّ مَرْيَمَ فَإِنَّهُ كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ انِّي لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ الْمَشْيِ عَلَى الْمَاءِ كَمَا نُقِلَ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ وَالطَّيْرَانِ فِي الْهَوَاءِ كَمَا نُقِلَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ لُقْمَانَ السَّرْحَسِيِّ وَغَيْرِهِمَا وَ كَلَامِ الْجَمَادِ وَالْعُجْمَاءِ أَمَّا كَلَامُ الْجَمَادِ فَكَمَا رَوَى أَنَّهُ كَانَ بَيْنَ يَدَيْ سَلْمَانَ وَ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَصْعَةً فَسَبَّحَتْ وَ سَمِعَا تَسْبِيحَهَا وَ أَمَّا كَلَامُ الْعُجْمَاءِ فَكَتَكَلَّمَ الْكَلْبُ لِأَصْحَابِ الْكُهْفِ وَ كَمَا رَوَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقْرَةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا إِذَا انْفَعَتِ الْبَقْرَةُ إِلَيْهِ وَقَالَتْ إِنِّي لَمْ أُخْلَقْ لِهَذَا وَإِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ فَقَالَ النَّاسُ سُبْحَانَ اللَّهِ تَتَكَلَّمُ الْبَقْرَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَنْتُ بِهِذَا وَإِنْدَفَاعِ الْمُتَوَجِّهِ مِنَ الْبَلَاءِ وَ كِفَايَةِ الْمُهِمِّ عَنِ الْأَعْدَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ مِثْلَ رُؤْيَا عُمَرَ وَهُوَ عَلَى الْمُنْبَرِ فِي الْمَدِينَةِ جَيْشُهُ بِنَهَاوَنَدَ حَتَّى قَالَ لِأَمِيرِ جَيْشِهِ يَأْسَارِيَةُ الْجَبَلُ تَحْذِيرًا لَهُ مِنْ وَرَاءِ الْجَبَلِ لِمَكْرِ الْعَدُوِّ هُنَاكَ وَ سَمَاعِ سَارِيَةِ كَلَامِهِ مَعَ بُعْدِ الْمُسَافَةِ وَ كَشْرَبِ خَالِدِ السَّمِّ مِنْ غَيْرِ تَضَرُّرٍ بِهِ وَ كَجَرَّ بَانَ النَّيْلِ بِكِتَابِ عُمَرَ وَ أَمْعَالُ هَذَا أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى۔

ترجمہ: پھر ماقبل ایسا کلام لائے جو کرامت کی تفسیر کی جانب مشیر ہے اور کرامت کی ان بعض جزئیات کی تفصیل کی

جانب جو بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھی جانے والی ہیں۔ پس ماتنؒ نے فرمایا کہ کرامت ظاہر ہوتی ہے ولی کے لئے خلاف عادت کے طریقہ پر یعنی تھوڑی سی مدت میں بعید مسافت طے کر لینے میں جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا اور (جیسے) کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا حاجت کے وقت، جیسا کہ حضرت مریم کے حق میں کہ ان کے پاس محراب میں حضرت زکریا جاتے تو ان کے پاس رزق پاتے تو پوچھا یہ تیرے پاس کہاں سے آتا ہے تو انہوں نے کہا یہ اللہ کی جانب سے ہے۔ اور (جیسے) پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء سے منقول ہے اور (جیسے) ہوا میں اڑنا جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخی اور ان کے علاوہ کے بارے میں منقول ہے۔ اور (جیسے) بے جان اور بے زبان چیزوں کا بولنا، بہر حال بے جان (جماد) کا کلام جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان فارسی اور ابوالدرداء کے سامنے ایک پیالا تھا اس نے سبحان اللہ کہا اور دونوں حضرات نے اس کی تسبیح کو سنا اور بہر حال بے زبان (عجماء) کا کلام کرنا تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا، اور جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دریں اثناء ایک آدمی تیل کو ہانک رہا تھا کہ جس پر بوجھ لاد دیا تھا اچانک تیل اس کی طرف متوجہ ہوا اور کہا کہ میں اس کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں تو صرف کھیت جو تھنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں تو لوگوں نے کہا سبحان اللہ تیل بھی بولتا ہے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں)۔ اور (جیسے) متوجہ ہونے والی مصیبتوں کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ دیگر چیزیں جیسے حضرت عمرؓ کا دیکھ لینا حالانکہ وہ مدینہ میں منبر کے اوپر تھے مقام ”نہادند“ میں اپنے لشکر کو یہاں تک کہ انہوں نے فرمایا اپنے لشکر کے امیر کو اسے ساریہ پہاڑ پہاڑ، ساریہ کوڈراتے ہوئے پہاڑ کے پیچھے سے وہاں دشمن کے کمر کی وجہ سے اور (جیسے) ساریہ کا سن لینا ان کا کلام، مسافت کی دوری کے باوجود اور جیسے خالد بن ولید (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کا بغیر نقصان اٹھانے کے زہر کو پی لینا اور جیسے دریائیل کا جاری ہو جانا عمرؓ کے خط سے اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

قوله ثم اورد كلاماً يشير الى تفسير الكرامة الخ یہاں سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ ماتنؒ ”نقص العادة للولی“ سے کرامت کی طرف اشارہ کریں گے اور کچھ واقعات جزئیہ بیان کریں گے جو بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ ولی کے لئے خلاف عادت کے طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے:

(۱) مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا وزیر، مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا (ورنہ یہاں اور اقوال بھی ہیں مثلاً لانے والے تخت حضرت خضر علیہ السلام تھے، یا جبرئیل علیہ السلام تھے یا کوئی اور فرشتہ تھا یا خود حضرت سلیمان علیہ السلام نے معجزہ کی طاقت سے اٹھایا تھا وغیرہ) ہیں (جو اسم اعظم جانتے تھے) جو تخت بلقیس کو باوجود مسافت بعیدہ کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آئے۔

(۲) حضرت مریم حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت و تربیت میں تھیں انہوں نے مسجد کے پاس ان کے لئے ایک حجرہ مخصوص کر دیا دن کے وقت حضرت مریم عبادت کرتیں اور رات اپنی خالہ کے یہاں گزارتیں، جب حضرت زکریا ان کے پاس جاتے تو وہاں بے موسم پھل پاتے یعنی گرمی کے پھل سردی میں اور سردی کے پھل گرمی میں تو حضرت زکریا نے ازراہ تعجب ان سے سوال کیا کہ اے مریم یہ چیزیں تمہیں کہاں سے پہنچتی ہیں تو جواب دیا ”ہو من عند اللہ“ یہ واقعہ قرآن میں (پارہ نمبر ۳ سورۃ آل عمران رکوع نمبر ۴) مذکور ہے۔

(۳) اور پانی پر چلنا یہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے جیسے شیخ احمد بن خضرویہ کے ہزاروں مرید تھے جو فضاء میں اڑتے اور پانی پر چلتے تھے۔

(۴) اور فضاء میں اڑنا جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخیؒ کے بارے میں منقول ہے۔ (حضرت جعفر بن ابی طالب حضرت علیؑ کے بھائی ہیں جو مکہ سے ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے تھے اور فتح خیبر کے دن مدینہ آئے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ پیہ نہیں کہ آج مجھے خوشی فتح خیبر کی وجہ سے ہوئی ہے یا جعفر بن ابی طالب کی آمد کی وجہ سے، پھر آپ علیہ السلام نے ان کو ملک شام کی طرف ایک لشکر کے ساتھ بھیج دیا وہاں شہید کر دیئے گئے اور ان کے ہاتھ، پاؤں کاٹ دیئے گئے)۔ مگر حضرت جعفرؑ کا ہوا میں اڑنا ہماری بحث سے خارج ہے کیونکہ ان کا یہ اڑنا موت کے بعد ہے جیسا کہ ترمذی شریف میں حدیث موجود ہے نبی علیہ السلام نے فرمایا ”رأیت جعفرًا یطیر فی الجنة مع الملائكة“ کہ میں نے جعفر کو جنت میں فرشتوں کے ساتھ اڑتے ہوئے دیکھا۔ اسی وجہ سے ان کا نام طیار رکھا گیا ہے۔

(۵) جمادات اور جانوروں کا کلام کرنا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمانؓ فارسی اور حضرت ابو الدرداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی اور اصحاب کہف کے کتے کا بولنا وہ اس طرح کہ اصحاب کہف سات مرد مومن تھے دقیا نوس بادشاہ سے بھاگ کر (جو شرک کی دعوت دیتا تھا) ایک غار کی طرف چلے تو ایک کتاب بھی ان کے پیچھے پیچھے چلا تو انہوں نے اس کو دھتکارا تو وہ کتاب بول پڑا اور کہا ”لا تظنونی فانی اُحب اولیاء اللہ تعالیٰ“ کہ مجھے مت دھتکارو اس لئے کہ میں اولیاء اللہ سے محبت کرتا ہوں۔

اسی طرح مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ایک آدمی تیل کو ہانک رہا تھا کہ جس پر اس نے بوجھ لا دیا تھا اچانک تیل اس کی جانب متوجہ ہوا اور بولا ”اِنِّی لَمَّا اُخْلِقْتُ لِہٰذَا وَاِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ“ کہ میں اس کام کے لئے نہیں پیدا کیا گیا بلکہ میں تو صرف کھیت جو تنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا ”سُبْحَانَ اللہ“ تیل بھی بولتا ہے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔

(۶) حضرت عمر فاروق کا قول ”المجبل المجبل“، ”اتقی“ فعل محذوف ہونے کی بناء پر منصوب ہے معنی یہ ہے

پہاڑ کی طرف سے ہوشیار رہنا، واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ساریہ بن زئیم کو ایک لشکر کا امیر بنا کر بھیجا اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مدینہ منورہ میں جمعہ کا خطبہ منبر پر دے رہے تھے اسی دوران اسلامی لشکر جو ”نہادعہ“ میں کفار سے برسر پیکار تھا جو وہاں سے پانچ سو فرسخ کے فاصلہ پر ہے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہاں کا منظر دیکھا کہ دشمن پہاڑ کے پیچھے سے مسلمانوں کو غافل پا کر حملہ کے لئے چھپے ہوئے ہیں تو خطبہ روک کر تین بار فرمایا، ”یا مساریۃ! الجبل الجبل“ تمام حاضرین ایک دوسرے کو دیکھنے لگے یہاں تک کہ بعضوں نے یہ کہا کہ شاید ان کا دماغ چلا گیا ہے یعنی دیوانے ہو گئے ہیں، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا جو کچھ ہے ظاہر ہو کر رہے گا پھر حضرت عبدالرحمن بن عوف نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا کہ کیا ماجرا ہے تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ میں نے مشرکین کو دیکھا کہ انہوں نے ہمارے مسلمان بھائیوں کو آگے اور پیچھے سے شکست دیدی ہے اس لئے میں نے ان کو حکم دیا کہ اپنی پشتوں کو پہاڑ کی طرف کر لیں تاکہ پشت کی جانب سے لڑائی و حملہ کا خطرہ نہ رہے صرف ایک جانب سے لڑائی ہو، چنانچہ ایک مہینے کے بعد خوشخبری لانے والے نے بتایا اور کہا کہ ہم نے نماز جمعہ کے وقت دشمنوں سے لڑائی کی تو انہوں نے ہمیں شکست دی تو ہم نے سنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز دے رہا ہے ”یا مساریۃ! الجبل الجبل“ تو ہم پہاڑ سے جا ملے اور لڑائی کی یہاں تک کہ ہم نے دشمن کو شکست دی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء اللہ کی کرامت ثابت ہے۔ اور قول عمرؓ ”الجبل الجبل“ منصوب ہے ”العزم“ فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے اور معنی یہ ہے کہ پہاڑی سے لگ جاؤ یا پہاڑ سے چٹ جاؤ۔ علم نحو کی کتابوں میں تحذیر کا باب پڑھا ہو گا یہ الجبل الجبل اسی قبیل سے ہے۔

(۷) حضرت خالد بن ولید کا بغیر نقصان کے زہر پی لینا، جس کا واقعہ یہ ہے کہ (جس کو علماء شافعیہ میں علامہ دمیری نے بیان کیا ہے) نصاریٰ حیرہ نے ایک بوڑھے پادری کو کہ جس کی عمر ساڑھے تین سو سال سے تجاوز تھی نام اس کا عبد المسیح تھا خالد بن ولید کے پاس بھیجا وہ آیا اور اس کے ہاتھ میں ایک زہر کی بوتل تھی حضرت خالد نے پوچھا یہ کیا ہے تو اس نے کہا کہ زہر ہے میں اس کو پینا چاہتا ہوں کیونکہ میں آپ کی طرف سے ناپسندیدہ امور دیکھتا ہوں تو حضرت خالدؓ نے اس کو اس سے لے کر اللہ کا نام لے کر پی گئے تو قاصد نے جا کر نصاریٰ حیرہ کو یہ واقعہ سنایا تو وہ گھبرا گئے اور بغیر جنگ کے مصالحت کر لی۔ قال ملا علی قاری رواہ ابو یعلیٰ و البیہقی و ابو نعیم فی الدلائل۔

(۸) جس وقت حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر کو حضرت عمر بن الخطابؓ کے عہد میں فتح کیا تھا تو اہل مصر حضرت عمرو بن العاصؓ کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ فلاں مہینہ کی فلاں تاریخ کو اگر ہم حسین و جمیل لڑکی اس کے باپ سے لے کر زیورات سے آراستہ کر کے اس دریا نیل میں نہ ڈالیں تو دریا نہیں چلتا تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے فرمایا کہ اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا، بہر حال جب وہ تاریخ آئی دریا نیل خشک ہو گیا تو لوگ پریشان ہو گئے بعض لوگ وطن چھوڑنے لگے تو

حضرت عمر بن الخطاب کو خط لکھا گیا اور ساری تفصیل سے آگاہ کیا گیا تو انہوں نے دریائے نیل کے نام ایک چھوٹا سا خط لکھا اور اس میں یہ بھی لکھا تھا کہ اس کو دریا نیل میں ڈال دیں تو حضرت عمرو بن العاص نے وہ خط دریائے نیل میں ڈال دیا تو اسی وقت سے دریائے نیل جاری ہو گیا اور آج تک دریائے نیل خشک نہیں ہوا، دریائے نیل کے نام خط کی عبارت یہ تھی ”بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله عمر بن الخطاب الى نيل مصر اما بعد فان كنت تجرى من قبلك فلا تجر وان كان الله تعالى يجريك فاسأل الله الواحد القهار ان يجريك“۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الْمُنْكَرَةَ لِكِرَامَةِ الْأَوْلِيَاءِ بِاللَّهِ، لَوْ جَاَزَ ظُهُورُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ لَأَشْتَبَهَ بِالْمُعْجِزَةِ فَلَمْ يَتَمَيَّزِ النَّبِيُّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَ يَكُونُ ذَلِكَ أَيْ ظُهُورُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِي هُوَ مِنْ أَحَادِ الْأُمَّةِ مُعْجِزَةٌ لِلرَّسُولِ الَّذِي ظَهَرَتْ لَهُ الْكِرَامَةُ لِوَأَحَدٍ مِنْ أُمَّةٍ لِأَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا أَيْ بِحِلْكِ الْكِرَامَةِ أَنَّهُ وَلِيُّ وَلَنْ يَكُونَ وَلِيًّا إِلَّا وَ أَنْ يَكُونَ مُحَقَّقًا فِي دِيَانَتِهِ وَ دِيَانَتِهِ الْأَقْوَارُ بِالْقَلْبِ وَ اللَّسَانِ بِرِسَالَةِ رَسُولِهِ مَعَ الطَّاعَةِ لَهُ، فَيُؤَامِرُهُ وَ نُوَاهِيهِ حَتَّى لَوْ ادَّعَى هَذَا الْوَلِيُّ الْأَسْتِقْلَالَ بِنَفْسِهِ وَ عَدَمَ الْمَتَابَعَةَ لَمْ يَكُنْ وَلِيًّا وَلَمْ يَظْهَرْ ذَلِكَ عَلَى يَدِهِ۔

ترجمہ: اور جب استدلال کیا معتزلہ نے جو اولیاء کی کرامت کے منکر ہیں کہ اگر خوارقِ عادت کا ظہور اولیاء سے جائز ہو تو یہ معجزہ سے مشتبہ ہو جائے گا تو نبی، غیر نبی سے ممتاز نہ ہو سکے گا تو ماتن نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اور ہوگا یہ یعنی خوارقِ عادت کا ظہور اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے معجزہ اس رسول کے لئے کہ جس کی امت کے کسی فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے اس لئے کہ اس کرامت سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ وہ ولی ہے۔ اور وہ ولی ہرگز نہیں ہو سکتا جب تک وہ اپنی دیانت میں حق پر نہ ہو اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے ان کے اوامر اور نواہی میں ان کی پیروی کرنے کے ساتھ یہاں تک کہ اگر اس ولی نے بذاتِ خود استقلال کا دعویٰ کیا اور عدمِ متابعت کا دعویٰ کیا تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی۔

قوله ولما استدلت المعتزلة المنكرة الخ

یہاں سے شارح کرامتِ اولیاء کے بارے میں معتزلہ کا مذہب اور دلائل بیان کر رہے ہیں جس کا جواب ماتن نے دیا ہے، اکثر معتزلہ نے کراماتِ اولیاء کا انکار کیا اور اس پر دلیل پیش کی ہے۔

دلیل: اگر اولیاء سے امرِ خارقِ عادت ممکن ہو تو پھر معجزہ سے اشتباہ ہو جائے گا کیونکہ دونوں خارقِ عادت امر ہیں ایسی صحت میں نبی اور غیر نبی کا ”ما بہ الامتیاز“ ختم ہو جائے گا لوگ غیر نبی کو نبی سمجھ بیٹھیں گے جس سے حکمتِ بعثت انبیاء کا ابطال لازم آئے گا جو محال ہے اور جو محال کو مستزہم ہو وہ باطل ہوتا ہے، لہذا کراماتِ اولیاء کا صدور باطل ہے۔

جواب: ماتن نے معتزلہ کی اس دلیل کا جواب دیا ہے کہ جو خارق عادت امر، ولی سے صادر ہوگا وہ اس ولی کی کرامت ہے اور جس نبی کا وہ امتی ہے اس کا معجزہ ہے اس نبی کی اتباع کی برکت سے ولی کے ہاتھ پر خارق عادت چیز کا ظہور ہوا ہے۔ ہاں اگر یہ خود مستقل بالذات ہونے کا اور نبی کی اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو پھر وہ ولی نہ ہوگا اور نہ ہی اس کے ہاتھ پر خوراق عادت کا صدور ہوگا۔ اگر صدور ہو بھی سکی تو وہ کرامت نہیں ہوگی بلکہ مکر اور استدراج ہوگا۔

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْأَمْرَ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُعْجِزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قِبَلِهِ أَوْ مِنْ قِبَلِ أَحَادٍ أُمَمِهِ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَلِيِّ كَرَامَةٌ لِيُخْلَوِّهُ عَنْ دَعْوَى نُبُوَّةٍ مَنْ ظَهَرَ ذَلِكَ مِنْ قِبَلِهِ۔

ترجمہ: اور (جواب کا) حاصل یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی علیہ السلام کی طرف نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے خواہ اس کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے اس (شخص) کے نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے کہ جس کی طرف سے یہ (امر خارق عادت) ظاہر ہوا ہے۔

قولہ: والحاصل ان الامر الخ یہاں سے شارح ماتن کے جواب کا حاصل ذکر کر رہے ہیں کہ کرامت ولی اور معجزہ نبی میں التباس کا کوئی خطرہ نہیں ہے کیونکہ کرامت جس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوئی ہے وہ مدعی نبوت نہیں ہے بخلاف معجزہ کے وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظاہر ہونا ہے۔

فَالنَّبِيُّ لَا بُدَّ مِنْ عِلْمِهِ بِكُونِهِ نَبِيًّا وَ مِنْ قَصْدِهِ إِظْهَارَ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ وَ مِنْ حُكْمِهِ قَطْعًا بِمُوجِبِ الْمُعْجِزَاتِ بِخِلَافِ الْوَلِيِّ۔

ترجمہ: تو نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی ہونے کو جانے اور (ضروری ہے کہ) اس کا ارادہ خوارق عادت کے اظہار کا ہو اور (ضروری ہے کہ) اس کا فیصلہ قطعی ہو معجزات کے تقاضا کے مطابق، بخلاف ولی کے۔

قولہ: فالنبي لا بد من علمه الخ یہاں سے شارح نے صاحب معجزہ (نبی) اور صاحب کرامت (ولی) کے درمیان تین فرق بیان کئے ہیں:

- (۱) نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے بخلاف ولی کے اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں ہے۔
- (۲) کرامت کے اندر ولی کا قصد و ارادہ کرنا ضروری نہیں ہے بخلاف معجزہ کے اس کے اندر نبی کا قصد و ارادہ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر تحدی (چیلنج) نہیں ہو سکتا۔

- (۳) نبی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے معجزات کا حکم قطعی اور یقینی ہو یعنی نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے معجزات کی بدولت اپنی سچائی کا فیصلہ کرے بخلاف ولی کے اس کے لئے اپنی کرامت کی بدولت اپنی ولایت کے قطعیت کے ساتھ فیصلہ ضروری نہیں ہے۔

وَأَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا وَالْأَحْسَنُ أَنْ يُقَالَ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ لِكُنْهٖ، أَرَادَ الْبُعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ وَلَيْسَ بَعْدَ نَبِيِّنَا نَبِيٌّ مَعَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ مِنْ تَخْصِيصِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ لَوْ أُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوجَدُ بَعْدَ نَبِيِّنَا انْتَقَضَ بِعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ أُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُؤَلَّدُ بَعْدَهُ، لَمْ يُفِدِ التَّفْضِيلَ عَلَى الصَّحَابَةِ وَلَوْ أُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ هُوَ مُوجُودٌ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ لَمْ يُفِدِ التَّفْضِيلَ عَلَى التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَلَوْ أُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوجَدُ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فِي الْجُمْلَةِ انْتَقَضَ بِعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ الَّذِي صَدَّقَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي النَّبُوَّةِ مِنْ غَيْرِ تَلَعُّمٍ وَفِي الْعَمَرِاجِ بَلَا تَرَدُّدٍ ثُمَّ عُمَرُ الْفَارُوقُ الَّذِي فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فِي الْقَضَايَا وَالْخُصُومَاتِ ثُمَّ عُثْمَانُ ذُو النُّورَيْنِ لِأَنَّ النَّبِيَّ زَوْجَهُ رُقِيَّةَ وَلَمَّا مَاتَتْ رُقِيَّةَ زَوْجَهُ، أَمَّ كَثُومٌ وَلَمَّا مَاتَتْ قَالَتْ لَوْ كَانَتْ عِنْدِي ثَلَاثَةٌ لَزَوَّجْتُكُمَا ثُمَّ عَلَى الْمُرْتَضَى مِنْ عِبَادِ اللَّهِ وَخُلَصَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى هَذَا وَجَدْنَا السَّلَفَ وَالظَّاهِرَ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ لَمَّا حَكَمُوا بِذَلِكَ۔

ترجمہ: اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل (ابوبکرؓ) ہیں اور زیادہ بہتر یہ تھا کہ بعد الانبیاء کہا جاتا لیکن مصنف (ماتن) نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا ہے اور ہمارے نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تخصیص ضروری ہے اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو موجود ہوگا ہمارے نبی کے بعد تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ کے بعد پیدا ہوگا تو یہ (کلام) صحابہؓ پر تفضیل کے لئے مفید نہ ہوگا اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے کہ جو روئے زمین پر موجود ہے (آپ علیہ السلام کے زمانہ میں) تو یہ کلام فائدہ نہیں دے گا تفضیل کا تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں پر اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے کہ جو روئے زمین پر نبی الجملہ موجود ہوگا تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے، ابوبکر، صدیقؓ ہیں کہ جنہوں نے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی نبوت میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر کسی تردد کے (نبی علیہ السلام کی تصدیق کی) پھر عمر فاروقؓ ہیں کہ جنہوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا۔ پھر عثمانؓ ذو النورین ہیں۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے (اپنی صاحبزادی) رقیہؓ کا ان سے نکاح کیا اور جب وہ انتقال کر گئیں تو (دوسری صاحبزادی) ام کلثومؓ کا اُن سے نکاح کیا پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپ (علیہ السلام) نے فرمایا کہ اگر میرے پاس تیسری (صاحبزادی) ہوتی تو میں اس کا بھی نکاح کرتا۔ پھر علیؓ ہیں جو اللہ کے بندوں میں سے پسندیدہ اور اصحاب رسول اللہ میں سے برگزیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ حکم نہ لگاتے۔

قولہ و افضل البشر بعد نبینا الخ یہاں سے امامت کی بحث شروع ہو رہی ہے۔ ماتن فرما رہے ہیں کہ ہمارے

نبی (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد انسانوں میں سب سے افضل سیدنا صدیق اکبرؓ ہیں۔ پھر حضرت عمر فاروقؓ ہیں پھر حضرت عثمانؓ ذوالنورینؓ ہیں پھر حضرت علی المرتضیٰؓ ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کی عبارت میں خامی ہے اس لئے کہ ماتنؒ نے ”بعد نبینا“ کہا ہے اس جیسے مقام (مقام فضیلت) میں بعدیت سے مراد بعدیت مرتبی ہوتی ہے اب متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ ہمارے نبی (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے مرتبہ کے بعد انسانوں میں سب سے زیادہ مرتبہ سیدنا صدیق اکبرؓ کا ہے، اس سے باقی انبیاء سے ابوبکر صدیقؓ کا افضل ہونا لازم آئے گا، تو لہذا بہتر اور احسن یہ تھا کہ ماتنؒ ”بعد نبینا“ کی بجائے ”بعد الانبیاء“ کہتے۔ شارحؒ نے لفظ احسن بولا ہے نہ کہ واجب کا لفظ بولا ہے کیونکہ بعدیت کو بعدیت زبانی پر محمول کرنا ممکن ہے، ہو سکتا ہے کہ ماتنؒ کی مراد بھی یہی ہو، تو اب متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد تمام انسانوں سے افضل (بالترتیب) خلفاء اربعہ ہیں تاہم اس صورت میں خلفاء اربعہ کا انبیاء سے افضل ہونا تو لازم نہیں آتا مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا استثناء بھی ضروری ہے کیونکہ وہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں اگر ماتنؒ ان کا استثناء کر دیتے اور یوں کہتے کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ تمام انسانوں میں افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں تو زیادہ بہتر ہوتا۔

نیز اب شارحؒ ”ولیس بعد نبینا نبی الخ“ سے مختلف احتمالات کے ساتھ ماتنؒ کی کلام کی توجیہ پیش کر کے سب احتمالات کی کمزوری بیان کر رہے ہیں۔

(۱) یا تو ماتنؒ کی کلام کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو بھی روئے زمین پر انسان آئے گا اس سے بھی افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں یہ توجیہ بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ علیہ السلام کے بعد تشریف لائیں گے جبکہ تمام انبیاء ابوبکر صدیقؓ سے افضل ہیں۔

(۲) یا ماتنؒ کی کلام کی مراد یہ ہو کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد جو لوگ پیدا ہوں گے ان سب سے افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں اس صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام والا اعتراض تو ختم ہو گیا کیونکہ وہ پہلے سے پیدا ہو چکے ہیں۔ مگر یہ اعتراض پیدا ہوگا کہ ابوبکر صدیقؓ باقی لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن ان صحابہؓ سے افضل نہیں ہیں جو ان سے پہلے پیدا ہوئے ہیں۔ حالانکہ وہ (حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ) تمام صحابہؓ سے بھی افضل ہیں۔

(۳) تیسری توجیہ یہ ہے کہ ماتنؒ کی کلام کا مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کے زمانہ میں جتنے بھی لوگ تھے ابوبکر صدیقؓ ان میں سب سے افضل ہیں۔ اس توجیہ پر یہ اشکال پیدا ہوگا کہ ابوبکر صدیقؓ صحابہؓ میں تو سب سے افضل ہیں مگر تابعین و تبع تابعین وغیرہ سے افضل نہیں ہیں حالانکہ یہ بات بھی درست نہیں۔

(۴) اگر یہ مطلب مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو روئے زمین پر موجود ہو خواہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں پیدا ہو چکا ہو یا

بعد میں پیدا ہوا ہو، اس صورت میں اگرچہ صحابہؓ تابعین و تبع تابعین سب داخل ہو گئے مگر تاہم حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اعتراض پھر بھی پڑے گا کیونکہ ان کا زمین پر نزول ہونا ہے۔

بہر حال انبیاء کے بعد سب سے افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں کیونکہ انہوں نے نبی علیہ السلام کی نبوت میں بھی بلا توقف تصدیق کی اور معراج کی بھی بلا تردد تصدیق کی تھی۔

دوسرے خلیفہ حضرت عمر فاروقؓ ہیں کیونکہ انہوں نے فیصلوں میں اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ ایک یہودی اور ایک منافق کا آپس میں جھگڑا ہوا مقدمہ نبی علیہ السلام کے پاس لے گئے آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ دیا، منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور کہا کہ حضرت عمرؓ کے پاس چلتے ہیں ان سے فیصلہ کروا دے ہیں چنانچہ حضرت کے پاس گئے تو آپ نے منافق کو قتل کر دیا اور فرمایا کہ جو حضور علیہ السلام کے فیصلہ پر راضی نہ ہو تو اس کا میرے ہاں بھی یہی فیصلہ ہے، تو جبریل امینؑ نے کہا کہ عمرؓ نے حق و باطل کے درمیان تفریق کر دی اس وقت سے آپ کا لقب فاروق ہو گیا۔

تیسرے خلیفہ حضرت عثمان ذوالنورینؓ ہیں، ان کو ذوالنورین کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یکے بعد دیگرے آپ علیہ السلام کی دو صاحبزادیاں (حضرت رقیہؓ و حضرت ام کلثومؓ) آپ کے نکاح میں رہیں۔
چوتھے خلیفہ حضرت علی المرتضیٰؓ ہیں۔ مرتضیٰ کا معنی برگزیدہ کے ہیں۔

آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ خلفاء اربعہ کی جو ترتیب بیان کی گئی ہے ہم نے اپنے اسلاف کو اسی ترتیب پر پایا یقیناً ان کے پاس اس ترتیب پر کوئی دلیل ہوگی۔ اگر دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ ترتیب قائم نہ فرماتے لہذا ہم پر ان سب کی اتباع کرنا ضروری ہے۔

وَأَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا دَلِيلَ الْجَلِيلِ مُتَعَارِضَةً فَلَمْ نَجِدْ لَهُ الْمَسْأَلَةَ وَمِمَّا يَعْلَقُ بِهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْمَالِ أَوْ يَكُونُ التَّوَقُّفُ فِيهِ مُؤَخَّلًا بِشَيْءٍ مِنَ الْوَأَجِبَاتِ وَالسَّلَفُ كَانُوا مُتَوَقِّفِينَ فِي تَفْضِيلِ عُثْمَانَ حَيْثُ جَعَلُوا مِنْ عَلَامَاتِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ تَفْضِيلَ الشَّيْخَيْنِ وَمَحَبَّةَ الْخَتَمَيْنِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ہم نے فریقین کے دلائل کو متعارض پایا اور ہم نے اس مسئلہ کو ان چیزوں میں سے نہیں پایا کہ جس کے ساتھ اعمال میں سے کچھ متعلق ہو یا اس کے اندر توقف کسی واجب میں نکل ہو۔ اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے تھے اس حیثیت سے کہ انہوں نے اہل السنۃ والجماعۃ کی علامات میں سے تفصیل شیخین اور محبت ختمین کو قرار دیا۔

قولہ واما نحن فقد وجدنا الخ شارحؒ خلفاء اربعہ کی ترتیب کے بارے میں چند توجیہات ذکر فرما رہے ہیں (۱) افضلیت کا مسئلہ ظنی ہے کیونکہ ہم نے اسلاف کے ساتھ حسن ظن رکھا ہے کہ ان کے پاس کوئی دلیل ہوگی جس کی وجہ سے انہوں نے افضلیت کے اعتبار سے یہ ترتیب قائم کی ہے (یعنی خلیفہ اول ابو بکر صدیقؓ، ثانی عمرؓ ثالث عثمانؓ غنیؓ اور رابع

علیٰ ہیں)۔ اور اگر ہم حسن ظن کی بنیاد پر ان کی تقلید نہ کرتے تو پھر اس مسئلہ میں سکوت و توقف افضل تھا کیونکہ اس کے بارے میں اہل السنۃ والجماعت اور روافض کے دلائل متعارض ہیں اس لئے کسی ایک جانب کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ (۲) نیز یہ افضلیت کا مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں ہے عملیات میں تو ظن کافی ہوتا ہے مگر اعتقادی مسئلہ میں ظن کافی نہیں ہوتا بلکہ یقین مطلوب ہوتا ہے اس کے لئے دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ (۳) نیز افضلیت کے مسئلہ میں سکوت اور توقف کرنے میں کسی واجب شرعی کا نقصان بھی نہیں ہے۔ (۴) نیز اسلاف سے بھی اس مسئلہ افضلیت کے بارے میں توقف منقول ہے۔ لیکن شارح کی مذکورہ توجیہات کمزور ہیں۔

پہلی توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ اہل السنۃ والجماعت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں جبکہ روافض کے دلائل احادیث موضوعہ ہیں یا ایسی احادیث ہیں جو افضلیت علیٰ پر غیر واضح ہیں۔ تو دونوں کے دلائل متعارض کیسے ہوئے متعارض تب ہوتے جب کہ دونوں طرف سے دلائل احادیث صحیحہ ہوتیں۔

دوسری توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ علی الاطلاق یہ کہہ دینا کہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں درست نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے اسلاف کی عقائد کی کتابوں میں ظنی مسائل کو بھی پایا ہے مثلاً فرشتوں کی انبیاء پر فضیلت یا انبیاء کی فرشتوں پر فضیلت، عشرہ مبشرہ کا تمام صحابہ سے افضل ہونا، مجتہد کا خطا اور صواب دونوں صورتوں میں اجر دیا جانا، بعض کا یہ کہنا ہے کہ ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ ہی گھٹتا ہے اور بعض کا اس کے برعکس کہنا، یہ سارے مسائل ظنیہ ہیں اس کے باوجود اسلاف نے عقائد کی کتابوں میں ان مسائل کو بیان کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ہر مسئلہ اعتقادی میں یقین ضروری نہیں ہے بلکہ جن عقائد میں یقین مطلوب ہے ان میں ظن کافی نہیں ہے اور جن عقائد کا ثبوت ہی دلیل ظنی سے ہو تو ان کو ظنی طور پر تسلیم کر لینا واجب ہے جیسا کہ بعض احوال قبر و حشر کے بارے میں جو احادیث مروی ہیں وہ غیر واحد ہونے کی وجہ سے ظنی ہیں۔

تیسری توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ اس مسئلہ میں افضلیت پر مذہب شیعہ کا ابطال مقصود ہے اور شیعہ کے مذہب کا ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے کیونکہ انہوں نے صحابہؓ کو حضرت علیؓ کو خلیفہ اول منتخب نہ کرنے کی بناء پر ظالم اور ابوبکر صدیقؓ کو عاصب قرار دیا ہے۔

چوتھی توجیہ شارح نے یہ بیان کی تھی کہ اسلاف افضلیت کے مسئلہ میں توقف و سکوت کرتے تھے شارح کا یہ استدلال درست نہیں ہے اس لئے کہ اہل السنۃ والجماعت اور شیعہ کے درمیان متنازع فیہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان افضلیت کا مسئلہ نہیں بلکہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان افضلیت کا مسئلہ ہے اور اس مسئلہ میں اسلاف کا توقف و سکوت منقول نہیں ہے بلکہ انہوں نے تفصیل شیخین (ابوبکر و عمر) کو اور حجت ھتین (داماد و رسول یعنی عثمان و علی) کو اہل السنۃ والجماعت کی علامات میں شمار کر کے صرف حضرت ابوبکرؓ کو نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کو بھی حضرت علیؓ

سے افضل قرار دیا ہے، اور اسلاف سے جو توقف منقول ہے وہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان افضلیت کے بارے میں ہے کہ وہ ایک دوسرے سے افضل سمجھنے کو ضروری قرار نہیں دیتے تھے۔

نیز شارحؒ کی عبارت پر ایک شبہ وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اوپر شارحؒ نے کہا ”علیٰ ہذا وجدنا السلف“ کہ ترحیب مذکور پر جس میں ابو بکرؓ کو سب سے افضل قرار دیا گیا ہے، ہم نے سلف کو (اسی ترحیب مذکور پر) پایا ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ سلف افضلیت کے مسئلہ میں توقف و سکوت اختیار کرتے تھے یہ تو شارحؒ کی عبارت میں صریح تناقض ہے۔

جواب: یہ ہے کہ اوپر سلف سے مراد اکثر ہیں اور یہاں (توقف کرنے میں) بعض مراد ہیں۔

وَالْإِنصَافُ أَنَّهُ إِنْ أُريدَ بِالْأَفْضَلِيَّةِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ فَلِلتَّوَقُّفِ جِهَةٌ وَإِنْ أُريدَ كَثْرَةُ مَا يَعْتَدُهُ ذُووُ الْعُقُولِ مِنَ الْفَضَائِلِ فَلَا۔

ترجمہ: اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرتِ ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے۔ اور اگر ان چیزوں کی کثرت مراد ہو کہ جن کو اہل دانش فضائل (و کمالات) میں سے شمار کرتے ہیں تو پھر (توقف کی کوئی وجہ) نہیں ہے۔

قولہ والانصاف انہ ان ارید بالافضلیۃ الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ اگر غور کیا جائے کہ مدار افضلیت کیا ہے اگر افضلیت سے مراد کثرتِ ثواب ہے تو اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے کہ اس کے یہاں کس کو تقرب حاصل ہے پھر تو توقف کرنا بجا ہے کیونکہ کثرتِ ثواب کو عقل سے نہیں جانا جاسکتا اور اگر افضلیت سے مراد فضائل و مناقب کا زیادہ ہونا ہے تو پھر توقف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس اعتبار سے حضرت علیؓ کا مقام اعلیٰ ہے کیونکہ ان کے مناقب بہت زیادہ ہیں مثلاً کمالات علمیہ، عملیہ، فصاحت، بلاغت، سخاوت، شجاعت، سیدۃ نساء اہل الجہۃ کا شوہر ہونا وغیرہ۔

شارحؒ کی مذکورہ باتوں کی وجہ سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ شارح علامہ تفتازانیؒ سے شیعیت کی بو آتی ہے۔

وَحِلَافَتُهُمْ أَيْ نِيَابَتُهُمْ عَنِ الرَّسُولِ فِي إِقَامَةِ الدِّينِ بِحَيْثُ يَجِبُ عَلَى كَافَّةِ الْأُمَمِ الْإِتِّبَاعُ عَلَى هَذَا التَّرْتِيبِ أَيْضًا يَعْنِي أَنَّ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَبِي بَكْرٍ ثُمَّ لِعُمَرَ ثُمَّ لِعَلِيٍّ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الصَّحَابَةَ قَدْ اجْتَمَعُوا يَوْمَ تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ وَ اسْتَقَرَّ رَأْيُهُمْ بَعْدَ الْمَشَاوَرَةِ وَ الْمُنَازَعَةِ عَلَى خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ فَاجْتَمَعُوا عَلَى ذَلِكَ وَ بَايَعَهُ عَلَى رُؤُسِ الْأَشْهَادِ بَعْدَ تَوَقُّفِي كَانَ مِنْهُ وَ كَوَلَّمْتُ تَكُنِ الْخِلَافَةُ حَقًّا لَهُ لَمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ وَ لَنَازَعَهُ عَلَى كَمَا نَازَعَ مُعَاوِيَةَ وَ لَاحْتِجَّ عَلَيْهِمْ لَوْ كَانَ فِي حَقِّهِ نَصٌّ كَمَا زَعَمَتِ الشَّيْعَةُ وَ كَيْفَ يُعْصَرُ فِي حَقِّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِتِّفَاقُ عَلَى الْبَاطِلِ وَ كَرُّكَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ ثُمَّ إِنَّ أَبَا بَكْرٍ لَمَّا يَكُنْ مِنْ حَيَاتِهِ دَعَا عُثْمَانَ وَ أَمْلَى عَلَيْهِ كِتَابَ عَهْدِهِ لِعُمَرَ فَلَمَّا كَتَبَ خَتَمَ الصَّحِيفَةَ

وَأَخْرَجَهَا إِلَى النَّاسِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُبَايَعُوا لِمَنْ فِي الصَّحِيفَةِ فَبَايَعُوا حَتَّى مَرَّتْ بِعَلِيٍّ فَقَالَ بَايَعْنَا لِمَنْ فِيهَا وَإِنْ كَانَ عُمَرُ وَبِالْجُمْلَةِ وَقَعَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى خِلَافِهِ ثُمَّ اسْتَشْهَدَ عُمَرُ وَتَرَكَ الْخِلَافَةَ شُورَى بَيْنَ سِتَّةِ عُثْمَانَ وَعَلِيٍّ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَطَلْحَةَ وَزُبَيْرٍ وَسَعْدَ ابْنِ أَبِي وَقَّاصٍ ثُمَّ فَوَّضَ الْأَمْرَ خَمْسَتُهُمْ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَرَضُوا بِحُكْمِهِ فَاخْتَارَ عُثْمَانُ وَبَايَعَهُ بِمَخْضَرٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ فَبَايَعُوهُ وَانْقَادُوا لِأَمْرِهِ وَصَلُّوا مَعَهُ الْجُمُعَ وَالْأَعْيَادَ فَكَانَ إِجْمَاعًا ثُمَّ اسْتَشْهَدَ وَتَرَكَ الْأَمْرَ مُتَهَمَلًا فَاجْتَمَعَ كِبَارُ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ عَلَى عَلِيٍّ وَالتَّمَسُّوا مِنْهُ قُبُولَ الْخِلَافَةِ وَبَايَعُوهُ لِمَا كَانَ أَفْضَلَ أَهْلٍ عَصْرِهِ وَأَوْلَهُمْ بِالْخِلَافَةِ۔

ترجمہ: اور ان کی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں رسول کی نیابت اس طریقہ پر کہ تمام امتوں پر ان کی اتباع واجب ہو اسی ترتیب پر یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت ابوبکرؓ کی پھر عمرؓ کی پھر عثمانؓ کی اور پھر علیؓ کی ہے اور یہ اس لئے کہ صحابہ جمع ہوئے جس دن رسول علیہ السلام کی وفات ہوئی سیفہ بنی ساعدہ میں (یعنی بنو ساعدہ کے چوتھرہ میں) اور مشاورت و منازعت (یعنی تو تو میں میں) کے بعد ان کی رائے ابوبکرؓ کی خلافت پر جم گئی پس سب نے اس پر اجماع کر لیا اور حضرت علیؓ نے تمام لوگوں کے سامنے ان سے بیعت کر لی قدرے توقف کے بعد۔ اور اگر خلافت ان کا حق نہ ہوتا تو اس پر صحابہ متفق نہ ہوتے اور البتہ حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے جیسا کہ معاویہؓ سے نزاع کیا اور ان پر رجعت قائم کرتے اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی جیسا کہ شیعہ نے گمان کیا اور کیسے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے حق میں تصور کیا جاسکتا ہے باطل پر اتفاق کرنے کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل کے چھوڑ دینے کا، پھر ابوبکرؓ جب اپنی زندگی سے ناامید ہو گئے تو عثمانؓ کو بلایا اور ان کو عمرؓ کے لئے اپنے عہد کی کتاب املاء کرائی پھر جب وہ لکھ چکے تو صحیفہ پر نمبر لگادی اور اس کو لوگوں کی طرف نکالا اور ان کو حکم دیا کہ جو اس صحیفہ میں ہے اس کے لئے بیعت ہو جائیں تو لوگ بیعت ہو گئے یہاں تک کہ (وہ صحیفہ) علیؓ کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ جو اس میں ہے ہم نے اس سے بیعت کی اگرچہ وہ عمرؓ ہوں۔ اور حاصل کلام یہ ہے کہ عمرؓ کی خلافت پر اتفاق واقع ہوا۔ پھر عمرؓ شہید کر دیئے گئے اور خلافت کو چھ افراد عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ کے درمیان بطور شوری چھوڑا، پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبدالرحمن بن عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے فیصلہ پر راضی ہو گئے تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو منتخب کیا اور صحابہؓ کی موجودگی میں ان سے بیعت کی پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت کی اور ان کے اُذامر کی پیروی کی اور جمعہ اور عیدین کی نمازیں پڑھیں تو یہ اجماع ہو گیا، پھر عثمانؓ شہید کر دیئے گئے اور امیر خلافت کو مکمل چھوڑا (یعنی خلیفہ کا معاملہ بغیر طے کئے چھوڑ گئے) تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے علیؓ پر اتفاق کیا اور ان سے قبول خلافت کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے

زمانہ والوں میں سب سے افضل تھے اور ان میں خلافت کے زیادہ لائق تھے۔

قولہ و خلافتهم اى ليابتهم عن الرسول الخ مان فرماتے ہیں کہ خلفاء اربعہ کی جیسی ترتیب افضلیت کے اندر ہے بعینہ وہی ترتیب ان کی خلافت میں ہے یعنی نبی علیہ السلام کے بعد پہلے خلیفہ ابوبکرؓ ہیں پھر عمرؓ، پھر عثمانؓ اور پھر علیؓ ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ مومنین کی تمام جماعتوں پر ان کی اتباع کرنا ضروری ہے۔

شارحؒ ”و ذلك لان الصحابة الخ“ سے ابوبکرؓ کی خلافت کے ثبوت پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔

دلیل: جب نبی علیہ السلام کی وفات ہوئی، ابھی تک غسل و تکفین و تدفین کی نوبت نہیں آئی تھی کہ سفید بنی ساعدہ (سفید وہ ایک مشفق جگہ ہے کہ جس کی ایک جانب یا زیادہ جوانب دیوار نہ ہو جسے برآمدہ بھی کہتے ہیں اور بنو ساعدہ انصار کا ایک قبیلہ ہے) میں انصار جمع ہوئے جو سعد بن عبادہ انصاری پر بیعت ہونا چاہتے تھے۔ وہاں مہاجرین بھی جمع ہوئے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی وہاں تشریف لے گئے، حضرت ابوبکرؓ نے حدیث ”الائمہ من قومیش“ پیش کی اور فرمایا کہ عمرؓ اور ابو عبیدہ بن الجراحؓ کے ہاتھوں پر بیعت ہو جاؤ اتنے میں انصار کی جانب سے یہ کہا گیا کہ ایک امیر تم میں سے ہو اور ایک امیر ہم میں سے ہو۔

اس پر آوازیں بہت اٹھیں بالآخر سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے بڑھ کر حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی پھر مہاجرین نے بیعت کی پھر انصار نے بھی بیعت کی، حضرت ابوبکرؓ پھر منبر پر چڑھے اور لوگوں پر نظر کی حضرت زبیرؓ کو نہ پایا، ان کو بلوایا اور فرمایا کہ اے نبی علیہ السلام کے پھوپھی زاد بھائی کیا تم مسلمانوں کے اجتماع کو توڑنا چاہتے ہو تو کہنے لگے ”لا تشریب یا خلیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ پھر انہوں نے بھی ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اسی طرح حضرت ابوبکرؓ نے لوگوں پر جب نگاہ ڈالی تو حضرت علیؓ کو نہ پایا تو ان کو بلوایا ان کے سامنے بھی سابقہ بات رکھی جو زبیرؓ کے سامنے رکھی تھی تو پھر حضرت علیؓ نے بھی ان کے ہاتھ پر بیعت کی، اس طرح تمام صحابہ کرامؓ بیعت ہو گئے اور ابوبکرؓ صدیقؓ کی خلافت پر سب کا اجماع و اتفاق ہو گیا۔

ایک قول کے مطابق حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ کی وفات سے چھ ماہ بعد بیعت ہوئے اور بیعتی کی روایت کے مطابق تھوڑا سا وقفہ ہوا تھا بیعت کرنے میں جو نبی علیہ السلام کو غسل دینے میں تاخیر کی وجہ سے ہوا۔ اور بعض تاریخی واقعات میں توقف کی وجہ خلیفہ کے انتخاب کے وقت مشورہ میں شریک نہ کرنا بتلایا گیا ہے وہ اس طرح کہ ایک دن حضرت علیؓ، حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور کہا کہ میں آپ کی افضلیت کا قائل ہوں اور آپ کو مستحق خلافت بھی مانتا ہوں مگر نکایت یہ ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں آپ نے سفید بنی ساعدہ میں ہم سے مشورہ کئے بغیر لوگوں سے بیعت لے لی اگر آپ ہم کو بلواتے تو ہم بھی آپ کے ہاتھ پر بیعت کر لیتے، تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا کہ مجھے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرنا اپنے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرنے سے زیادہ عزیز ہے۔ سقیہ بنی ساعدہ میں، میں لوگوں سے بیعت لینے کے لئے نہیں گیا تھا اور میں نے بیعت کے بارے میں کوئی درخواست نہیں کی تھی بلکہ انہوں نے خود سب کے سب نے میرے ہاتھ پر بیعت کی، اگر میں اس بیعت کو ملتوی رکھتا تو پھر زیادہ طاقت سے اس خطرہ کے ابھرنے کا اندیشہ تھا جبکہ آپ نبی علیہ السلام کے غسل، تکفین و تدفین کے کام میں مشغول تھے تو اس غلٹ میں میں آپ کو کیسے بلواتا، جب حضرت علیؓ نے یہ باتیں سنیں تو شکایت واپس لے لی اور اگلے دن مسجد نبوی میں عام مجمع کے سامنے ابوبکر صدیقؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

بہر حال خلافت صدیقی پر سب کا اتفاق ہو گیا اگر خلافت ابوبکر کا حق نہ ہوتا تو پھر سب اتفاق بھی نہ کرتے کیونکہ حدیث میں ہیں ”لا تجمع معی علی الصلۃ“ اگر حضرت علیؓ کے پاس اپنی خلافت کے متعلق کوئی نص ہوتی تو پھر اس کو ضرور پیش کرتے، حضرت ابوبکرؓ نے حدیث ”الائمة من قریش“ کہہ کر سب کو لا جواب کر دیا۔ جب حضرت ابوبکرؓ زندگی سے مایوس ہو گئے تو حضرت عثمانؓ کو بلا کر ان کو عہد نامہ لکھایا۔ جب لکھ چکے تو ان کو مہر بند کیا اور لوگوں کو حکم دیا کہ جو اس صحیفہ میں ہے اس کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں، تو صحابہ نے بیعت کی، یہ صحیفہ حضرت علیؓ کے پاس بھی پہنچایا تو انہوں نے بھی بیعت کی اور کہا ”وان کان عمر“ اگرچہ عمر بھی ہوں تب بھی ہم نے بیعت کی۔ بہر حال حضرت عمرؓ کی خلافت پر بھی اتفاق ہو گیا۔

پھر جب حضرت عمرؓ شہید کر دیئے گئے اور آپ کو شہید کرنے والا ابولولہ نجوسی، مغیرہ بن شعبہؓ کا غلام تھا۔ آپ نے کسی کو خلیفہ مقرر نہیں کیا بلکہ مسئلہ خلافت کو چھوڑ کر کئی کئی پر چھوڑ گئے کہ اپنے میں سے کسی ایک کو منتخب کر لیں وہ چھ حضرات یہ ہیں عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ۔ ان میں سے پانچ نے خلافت کا معاملہ عبدالرحمن بن عوفؓ کے سپرد کر دیا اور اس کے فیصلہ پر اپنی رضامندی کا اظہار کیا، انہوں نے پھر حضرت عثمانؓ کو خلیفہ بنا دیا تمام صحابہ نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔

پھر وہ بھی شہید کر دیئے گئے، خلافت کا معاملہ طے کئے بغیر چھوڑ گئے تو بڑے بڑے مجاہدین اور انصار نے حضرت علیؓ کو خلافت قبول کرنے پر مجبور کر دیا اور ان کے ہاتھ پر بیعت ہو گئے۔

وَمَا وَكَّعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ لَمْ يَكُنْ مِنْ زِوَاعٍ فِيْ خِلَافَتِهِ بَلْ عَنْ خَطَا فِيْ الْأَجْتِهَادِ وَمَا وَكَّعَ مِنَ الْأَخْتِلَافِ بَيْنَ الشَّيْعَةِ وَ أَهْلِ السُّنَّةِ فِيْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَادْعَاءُ كُلِّ مِنَ الْقَرِيقَيْنِ النَّصِّ فِيْ بَابِ الْأِمَامَةِ وَإِثْرَادِ الْأَسْوَلَةِ وَالْأَجْوَدَةِ مِنَ الْجَاهِلِيَّةِ فَمَذْكُورٌ فِي الْمَطُورَاتِ۔

ترجمہ: اور جو مخالفین اور جنگیں واقع ہوئیں وہ مسئلہ خلافت (علیؓ) میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاء اجتہادی کی وجہ

سے ہوئیں اور جو اختلاف اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت والجماعت کے درمیان واقع ہوا اور فریقین میں سے ہر ایک کا امامت کے باب میں نص کا دعویٰ کرنا اور جائزین سے سوالات اور جوابات کا لانا یہ مخططات (بڑی کتابوں) میں مذکور ہے۔

قوله و ما وقع من المخالفات والمعاربات الخ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ حضرت علیؑ کی خلافت پر سب صحابہ کا اجماع نہیں ہے اس لئے کہ کچھ صحابہؓ نے ان سے جنگ کی ہے۔

شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت علیؑ سے جو اختلاف ہوئے ہیں اور جنگ جمل اور جنگ صفین کے نام سے جو جنگیں ہوئی ہیں (جن کی تفصیلات کتب تاریخ میں موجود ہیں) یہ خلافت کے اندر نزاع کی وجہ سے نہیں ہوئیں بلکہ خطا اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں۔ فریق مقابل (حضرت معاویہؓ کا کردہ اور حضرت عائشہؓ پیش پیش تھیں) قاتلین عثمان کے قصاص کے سلسلہ میں مجلت چاہتے تھے مگر حضرت علیؑ کا موقف یہ تھا کہ فوری قاتلین عثمان سے قصاص لینے کی صورت میں بغاوت کا اندیشہ ہے اس لئے ان کا ارادہ یہ تھا کہ جب تک خلافت کو استحکام حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو ہاتھ نہ لگایا جائے، جبکہ فریق مقابل نے فوری قصاص لینے کو ضروری سمجھا تا کہ آئندہ کسی کو اکابر پر ظلم و زیادتی کی جرأت نہ ہو۔

بہر حال حضرت علیؑ کی خلافت مسلم ہے اور وہ حق پر تھے فریق مقابل سے اجتہادی غلطی ہوئی ہے، فریقین میں سے کسی کو فاسق و فاجر کہنا اہل السنۃ والجماعت کا طریقہ نہیں ہے۔ آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ خلافت کے مسئلہ میں اہل السنۃ والجماعت اور شیعہوں کے درمیان جو اختلاف ہے، اسی طرح ہر فریق کا مسئلہ امامت و خلافت کے بارے میں نص کا دعویٰ کرنا اور جائزین سے سوال و جواب کی پیشی یہ سب کچھ بڑی کتابوں میں مذکور ہے جیسے شرح مواقف، شرح مقاصد وغیرہ ہیں یہاں تفصیلات کا موقع نہیں ہے۔

وَالْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ بَعَثْنَا مُلْكًا وَآمَارَةً لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يَخْلُفُ بَعْدَهَا مُلْكًا عَصَوُصًا وَقَدْ اسْتَشْهَدَ عَلِيٌّ عَلَى رَأْسِ ثَلَاثِينَ سَنَةً مِنْ وَقَاتِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمُعَاوِيَةُ وَمَنْ بَعْدَهُ لَا يَكُونُونَ خُلَفَاءَ بَلْ مُلُوكًا وَأُمَرَاءَ۔

ترجمہ: اور خلافت میں سال تک ہے پھر اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دوسرے کو کانٹنے والی (ظالم) ہوگی اور علیؑ شہید کئے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال (پورے ہونے) پر پھر معاویہؓ اور ان کے بعد والے خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

قوله والخلافة ثلاثون سنة الخ ما تفر ما ہے ہیں کہ خلافت (بمعنی نیابت ہے) نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور بادشاہت ہے کیونکہ آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے ”الخلافة بعدی ثلاثون

سنة ثم يصير بعدها ملكاً عضواً، کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دوسرے کو کاٹنے والی (خالم) ہوگی۔

یہ تیس سال تقریباً حضرت علیؑ کی شہادت پر پورے ہو گئے مگر حقیقت یہ تیس سال اس وقت پورے ہوئے جب حضرت حسن بن علیؑ نے چھ ماہ تک خلافت سنبھالی پھر امیر معاویہؓ کے حق میں دست بردار ہو گئے تاکہ امت مسلمہ میں تفریق نہ ہو اس لئے کہ صدیق اکبرؓ کی خلافت دو سال تین ماہ رہی اور حضرت عمرؓ کی خلافت دس سال اور چھ ماہ رہی اور حضرت عثمانؓ کی خلافت چند یوم کم بارہ سال رہی اور حضرت علیؓ کی خلافت چار سال اور نو ماہ رہی یہ تقریباً مجموعہ ساڑھے انتیس سال بنا، چھ مہینے حضرت حسن بن علیؓ کی خلافت کے ہوئے تو پورے تیس سال ہوئے۔ تو آپ علیہ السلام کی پیشین گوئی کے مطابق تسلسل کے ساتھ خلافت کی مدت تیس سال تک رہی اس کے بعد جو لوگ برسر اقتدار آئے جیسے امیر معاویہؓ اور ان کے بعد والے وہ خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امراء ہوں گے۔

فائدہ: خوارج میں سے تین آدمیوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ فتنے علیؓ، معاویہؓ، عمرو بن العاصؓ ان تینوں سے پھیلے ہیں۔ لہذا ان کو اگر قتل کر دیا جاتا تو فتنے دب جاتے۔ چنانچہ مکہ میں معاہدہ ہوا اور حضرت علیؓ کے قتل کے لئے عبداللہ ابن ملجم اور حضرت معاویہؓ کے قتل کے لئے برک ابن عبداللہ اور عمرو بن العاصؓ کے قتل کے لئے عمرو بن بکر منتخب ہوئے سب نے ایک رات میں کام کرنے کا اتفاق کیا چنانچہ ابن ملجم نے علیؓ کو (جب وہ نماز فجر کے لئے نکلے) بہت زخمی کیا یہ بروز جمعہ المبارک ۱۷ اررمضان المبارک ۴۰ھ کا واقعہ ہے اتوار کے دن آپ کی وفات ہوئی، حسنین اور عبداللہ بن جعفر نے آپ کو غسل دیا اور نماز جنازہ حضرت حسنؓ نے پڑھائی اور کوفہ میں دفن کئے گئے۔ برک ابن عبداللہ نے حضرت معاویہؓ پر حملہ کیا تو آپ زخمی ہو گئے لوگوں نے مجرم کو پکڑ لیا مگر امیر معاویہؓ بڑے حلیم اور صبور تھے اس کو چھوڑ دیا۔ اور عمرو بن بکر، عمرو بن العاصؓ پر حملہ نہ کر سکا کیونکہ وہ بیمار تھے نماز کے لئے نہیں آئے اور جس کو نماز کے لئے خلیفہ بنایا گیا اس خلیفہ کو عمرو بن بکر نے قتل کر دیا۔

وَهَذَا مُشْكِلٌ لِأَنَّ أَهْلَ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْأُمَّةِ قَدْ كَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضِ الْمُرَوِّاتِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ مَثَلًا وَلَعَلَّ الْمُرَادَ أَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِي لَا يَشُوْهُ بِهَا شَيْءٌ مِنَ الْمُخَالَفَةِ وَمِثْلٍ عَنِ الْمُتَابِعَةِ تَكُونُ ثَلَاثِينَ سَنَةً بَعْدَهَا قَدْ تَكُونُ وَقَدْ لَا تَكُونُ۔

ترجمہ: اور یہ بات مشکل ہے (یعنی اشکال پیدا کرنے والی ہے) اس لئے کہ امت میں سے ارباب حل و عقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ کی خلافت پر متفق تھے جیسے مثلاً عمر بن عبدالعزیز۔ اور شاید مراد (یعنی حدیث کا مطلب) یہ ہے کہ وہ خلافت کاملہ کہ جس کے اندر (قانون اسلام کی) مخالفت اور (شریعت) کی پیروی سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ تیس سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

قوله وهذا مشكل الخ اس عبارت میں شارح ایک اشکال اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اشکال: شارح فرماتے ہیں کہ خلافت کا تیس سال پر ختم ہونا اشکال سے خالی نہیں ہے کیونکہ ارباب حل و عقد یعنی مجتہدین و علماء محققین خلفاء عباسیہ اور بعض خلفاء مروانیہ کی خلافت پر متفق تھے، خلفاء عباسیہ سے مراد وہ خلفاء ہیں جو حضرت عبداللہ بن عباس کی نسل و اولاد سے ہوئے ہیں جن کی تعداد ۳۷ ہے اور مروانیہ سے مراد وہ خلفاء ہیں کہ جو مروان بن الحکم بن ابی العاص امیر بن عبد شمس بن عبد مناف کی اولاد سے ہوئے ہیں جن کی تعداد دس (۱۰) ہے ان میں سے اول مروان ہے اس کے بعد دس خلیفہ ہوئے پہلا عبد الملک بن مروان ہے اور آخری مروان بن محمد بن مروان بن الحکم ہے۔

اور عمر بن عبدالعزیز خلفاء راشدین میں سے پانچویں خلیفہ ہیں بہت ہی نیک اور صاحب عدالت و صاحب تقویٰ و صاحب علم و فضل اور صاحب کرامات تھے اور آخر رجب میں بروز جمعہ المبارک ۱۰۱ھ میں وفات ہوئی، سفیان ثوری بھی فرماتے ہیں کہ خلفاء پانچ ہیں ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور عمر بن عبدالعزیزؓ، تو لہذا خلافت کا دور صرف تیس سال پر ختم نہیں ہوا۔

جواب: حدیث ”الخلافة بعدی ثلاثون سنة الخ“ میں خلافت سے مراد خلافتِ کاملہ ہے کہ جو نبوت کے طریقہ پر ہو یعنی اس میں حق کی بالکل مخالفت نہ ہو اور نبی کی پیروی سے اعراض نہ ہو اور کمال زہد و تقویٰ میں انقطاع نہ ہو یہ خلافتِ کاملہ کا دور تسلسل کے ساتھ تیس سال تک رہے گا پھر یہ تسلسل ٹوٹ جائے گا کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

ثُمَّ الْاجْمَاعُ عَلَى أَنَّ نَصَبَ الْإِمَامِ وَاجِبٌ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ لِيُأْتِيَ، يَجِبُ عَلَى اللَّهِ أَوْ عَلَى الْخَلْقِ بِذِكْلِهِ سَمْعِي أَوْ عَقْلِي وَ الْمَذْهَبُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامًا زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةٍ وَلَئِنْ الْأُمَّةُ قَدْ جَعَلُوا أَهَمَّ الْمُهْمَّاتِ بَعْدَ وَفَاتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَصَبَ الْإِمَامِ حَتَّى قَدْ مُوِّهُ عَلَى الدُّفْنِ وَ كَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ إِمَامٍ وَلَئِنْ كَثِيرًا مِنَ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ: پھر اس بات پر اجماع ہے کہ امام کا تقرر کرنا واجب ہے اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر، دلیل نقلی سے یا دلیل عقلی سے (واجب ہے) اور (ہمارا) مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جو مر گیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد مہمات میں سے سب سے اہم کام امام مقرر کرنے کو قرار دیا یہاں تک کہ اس کو (نبی علیہ السلام کی) تدفین پر مقدم رکھا اور اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد اور اس لئے کہ بہت سارے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنف (ماتن) نے اس جانب اپنے (آنے والے) قول سے اشارہ کیا ہے۔

قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب الخ شارح فرماتے ہیں کہ امام کا تقرر واجب ہونے پر امت

کا اتفاق ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ امام کا تقرر اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر، شیعہ کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ امام کا تقرر لطف و احسان ہے اور احسان کرنا اللہ پر واجب ہے اس کا ترک مکمل ہے، یہ قول باطل ہے کیونکہ اللہ پر کوئی چیز واجب ہو ہی نہیں سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی حاکم نہیں ہے جو ذات باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب کرے۔

اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر واجب ہے پھر اس بات کے بارے میں دونوں گروہ علیحدہ علیحدہ ہو گئے کہ امام کا تقرر جو مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے ثابت ہے یا دلیل عقلی سے۔ اہل سنت والجماعت اول بات کی طرف چلے گئے ہیں اور معتزلہ ثانی بات کی طرف گئے ہیں، شارح نے اول بات کے ثبوت پر تین دلیلیں پیش کی ہیں:

- (۱) نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے ”من مات ولم يعرف امام الخ، یعنی جو شخص مر گیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔
- (۲) نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد صحابہ نے بالاتفاق امام کے تقرر کو ضروری سمجھا حتیٰ کہ نبی علیہ السلام کی تدفین پر اس کو مقدم کیا اسی طرح ہر زمانہ میں یہی رہا ہے کہ ایک امام کی وفات کے بعد دوسرے امام کا تقرر کیا گیا۔
- (۳) بہت سارے احکام شرعیہ کی ادائیگی امام کے بغیر نہیں ہو سکتی اس لئے امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکام شرعیہ کی ادائیگی ہو سکے اور یہ بات مسلم ہے کہ واجب جن چیزوں پر موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتی ہیں۔ لہذا امام کا تقرر واجب ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر عقلاً واجب ہے کیونکہ ہر قوم کو ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوتی ہے کہ جو امت کے افراد کے تازع کو ختم کرے اور ملک میں امن و امان قائم کرے۔

وَالْمُسْلِمُونَ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُومُ بِتَنْفِيزِ أَحْكَامِهِمْ وَإِقَامَةِ حُدُودِهِمْ وَسَدِّ ثُغُورِهِمْ وَتَجْهِيزِ جُيُوشِهِمْ وَاخْلَافِ صِدْقَاتِهِمْ وَفَهْرِ الْمُتَغَلَّبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَاعِ الطَّرِيقِ وَإِقَامَةِ الْجُمُعِ وَالْأَعْيَادِ وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُولِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحُقُوقِ وَتَرْوِيجِ الصَّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِينَ لَا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي لَا يَتَوَلَّاهَا أَحَادُ الْأُمَّةِ۔

ترجمہ: اور مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے جو ان (مسلمانوں) پر احکام (شرعیہ) نافذ کرنے اور ان پر حدود قائم کرنے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ان کے لشکر تیار کرنے اور ان سے صدقات وصول کرنے اور ظالموں اور چوروں اور راہزنوں کو مغلوب کرنے اور جمعہ و عیدین کو قائم کرنے اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کے ختم کرنے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرنے اور نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرنے کہ

جن کا کوئی ولی نہیں اور اموال غنیمت تقسیم کرنے اور اس کے مثل (سارے کام) سرانجام دے کہ جنہیں امت کے افراد نہیں سنبھال سکتے۔

قوله والمسلمون لا بد لهم من امام الخ ماتن نے یہاں امام کے فرائض منصبی ذکر کئے ہیں جو درج ذیل ہیں:

- (۱) احکام شرعیہ کا اجراء و نفاذ (۲) خد و قائم کرنا (۳) دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنا تاکہ کفار حملہ آور نہ ہو سکیں
- (۴) مسلمان لشکروں کی تیاری (۵) صدقات کی وصولی یعنی عشر و خراج وصول کرنا اور ان کے مصارف پر خرچ کرنا (۶)
- ظالموں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو گرفتار کر کے سزا دینا (۷) نماز جمعہ و عیدین کا قائم کرنا (۸) لوگوں کے جھگڑوں کو مٹانا
- (۹) حقوق کے متعلق جو شہادتیں پیش کی جاتی ہیں ان کو قبول کرنا (۱۰) ایسے نابالغ بچوں و بیچوں کا نکاح کرنا کہ جن کا کوئی ولی نہ ہو (۱۱) مال غنیمت تقسیم کرنا، اس کے علاوہ اور بھی بہت سارے امور ہیں کہ جن کو امام (بادشاہ) کے بغیر دوسرا آدمی سرانجام نہیں دے سکتا۔

فَإِنْ قِيلَ لِمَ لَا يَجُوزُ الْأُكْتِفَاءُ بِذِي شَوْكَةٍ فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ وَمِنْ أَيْنَ يَجِبُ نَصَبُ مَنْ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ قُلْنَا لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى مُنَازَعَاتٍ وَ مُخَاصَمَاتٍ مُفْضِيَةٍ إِلَى اخْتِلَالِ أَمْرِ الدِّينِ وَالْدُّنْيَا كَمَا نُشَاهِدُ فِي زَمَانِنَا هَذَا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت والے پر اکتفاء کر لینا کیوں جائز نہیں ہے اور ایسے شخص کا تقرر کہاں سے واجب ہے کہ جس کے لئے ریاست عامہ ہو۔

تو ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ یہ ان باہمی منازعات اور جھگڑوں کی طرف پہنچا دے گا کہ جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں۔

قوله فان قيل لم لا يجوز الخ شارح یہاں پر ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: ہر علاقہ میں ایک ایسے شخص کو امام بنادیا جائے کہ جس کو غلبہ حاصل ہو اور اثر و رسوخ رکھنے والا ہو مثلاً بخارا کا امام علیحدہ ہو اور سمرقند کا امام علیحدہ ہو یہ کیوں ضروری ہے کہ پورے دارالاسلام کا امام ایک ہو۔

جواب: یہ ہے کہ اگر ہر علاقہ کا الگ الگ امام ہو تو پھر آپس میں لڑائیاں جنگیں ہوں گی جس سے دین و دنیا کے امور میں خلل واقع ہوگا جیسا کہ ہم اپنے زمانہ میں مسلمان بادشاہوں کا مشاہدہ کرتے ہیں، اس لئے فقط ایک امام کا ہونا ضروری و کافی ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَلْيُكْتَفَ بِذِي شَوْكَةٍ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ إِمَامًا كَانَ أَوْ غَيْرَ إِمَامٍ فَإِنَّ النِّظَامَ الْأَمْرَ يَحْصُلُ بِذَلِكَ كَمَا فِي عَهْدِ الْأَنْرَاكِ قُلْنَا نَعَمْ يَحْصُلُ بَعْضُ النِّظَامِ فِي أَمْرِ الدُّنْيَا وَلَكِنْ يَحْتَلُّ أَمْرُ الدِّينِ وَهُوَ الْأَمْرُ الْمَقْصُودُ الْأَهَمُّ وَالْعُمْدَةُ الْعُظْمَى۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے کہ جس کو (تمام بلاد اسلامیہ پر) ریاست عامہ حاصل ہو خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط مثلاً قریشی وغیرہ ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو) اس لئے کہ معاملہ کا (یعنی دین و دنیا کے کاموں کا) انتظام اس سے حاصل ہو جائے گا جیسا کہ (مسلمان) ترک بادشاہوں کے عہد میں تھا، تو ہم جواب دیں گے کہ ہاں کچھ دنیاوی امور (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ) میں انتظام حاصل ہو جائے گا لیکن دین کے معاملہ (مثلاً جمعہ وعیدین کی نمازیں قائم کرنا وغیرہ) میں خلل پڑے گا (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) حالانکہ یہی مقصود اہم اور عمدہ عظمیٰ ہے۔

قوله فان قيل فليكتف بلدى شوكة الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔
اعتراض: چلو مان لیتے ہیں کہ پورے دارالاسلام کا ایک امام ہونا چاہئے لیکن یہ ضروری نہ ہو کہ اس میں امامت کے اوصاف ہوں یعنی قریشی ہونا، عاقل ہونا، امور انتظامیہ سے واقف ہونا وغیرہ وغیرہ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شخص جو صاحب اقتدار ہو اور پورے دارالاسلام پر اپنا غلبہ پا کر قابض ہو جائے اور ملک کا انتظام کرنے لگے خواہ اس میں امامت کے اوصاف و شرائط موجود ہوں یا نہ ہوں جیسا کہ ترکوں کے دور میں ہوا انہوں نے سارے انتظامات ٹھیک کر لئے۔
جواب: ایسے شخص سے بعض دنیوی مسائل تو حل ہو جائیں گے مثلاً چوروں، ڈاکوؤں اور ظالموں پر تو قابو پالے گا مگر دین کے بہت سارے کام مثلاً اقامت حدود وغیرہ جو امام اور خلیفہ ہی سے انجام پاسکتے ہیں معطل ہو کر رہ جائیں گے جبکہ احکام دین کا اجراء ہی خلیفہ کے تقرر کا سب سے بڑا مقصد اصلی ہے۔

فائدہ: اتراک، بھڑک کی جمع ہے، یہ ایک زبردست قوم ہے جو یافث بن نوح کی اولاد میں سے ہے اور بدترین کفار اور مسلمانوں سے سخت دشمنی رکھنے والی قوم تھی۔ چھٹی صدی میں بلاد اسلام پر غالب آگئے اور انہوں نے مسلمانوں کا قتل عام کیا ان کا مقصد بھی نوع انسانی کو فنا کرنا تھا ملک و مال کا ارادہ نہ تھا، مدت دراز تک دارالاسلام پر غالب رہے بالآخر ان کا ایک بادشاہ غازی بن ارغون ۶۹۳ھ میں مسلمان ہو گیا ساتھ ساتھ ان کے قبیعین بھی مسلمان ہو گئے پھر انہوں نے اسلام کی خدمت شروع کی۔ شارح کی مراد اتراک سے وہ اتراک ہیں جو مسلمان ہو گئے تھے پھر انہوں نے دارالاسلام پر حکومت کی تھی۔

فَإِنْ قِيلَ فَعَلَى مَا ذُكِرَ مِنْ أَنَّ مُدَّةَ الْخِلَافَةِ ثَلَاثُونَ سَنَةً يَكُونُ الزَّمَانُ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ خَالِيًا عَنِ الْإِمَامِ فَيَعْبُصِي الْأُمَّةُ كُلُّهُمْ وَيَكُونُ مِثْلَهُمْ مِثَّةَ جَاهِلِيَّةٍ فَلَنَّا قَدْ سَبَقَ أَنَّ الْمُرَادَ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ وَلَوْ سَلَّمَ فَلَعَلَّ دَوْرَ الْخِلَافَةِ تَنْقَضِي دَوْرَ الْإِمَامَةِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْإِمَامَةَ أَعْمٌ لَكِنَّ هَذَا الْأَصْطِلَاحَ مِمَّا لَمْ نَجِدْهُ مِنَ الْقَوْمِ بَلْ مِنَ الشَّيْعَةِ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ الْخِلَافَةَ أَعْمٌ وَلِهَذَا يَقُولُونَ بِخِلَافَةِ

الْأَيُّمَةُ الثَّلَاثَةُ دُونَ إِمَامَتِهِمْ وَأَمَّا بَعْدُ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ فَلَا مَرُءٌ مُشْكِلٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے اس تقریر کے مطابق جو ذکر کی گئی ہے کہ مدتِ خلافت تیس سال ہے تو خلفاء راشدین کے بعد کا زمانہ امام سے خالی ہو جائے گا پھر ساری امت گناہگار ہوگی اور (حدیث مذکور کی رو سے) ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ یہ بات ما قبل میں گزر چکی ہے کہ مراد خلافت کاملہ ہے اور اگر مان لیا جائے (کہ مطلق خلافت مراد ہے) تو (دوسرا جواب یہ ہے کہ) شاید دورِ خلافت ختم ہو جائے گا نہ کہ دورِ امامت، بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ امامت عام ہے لیکن یہ اصطلاح ایسی ہے کہ جس کو ہم نے قوم (اہل سنت) کی طرف سے نہیں پایا بلکہ ان شیعوں کی طرف سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ لوگ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ اور بہر حال خلفاء عباسیہ کے بعد تو معاملہ مشکل (باعض اشکال) ہے۔

قوله فان قيل فعلى ما ذكر الخ اس عبارت میں بھی شارح اعتراض اور اس کے جوابات پیش کر رہے ہیں۔
اعتراض: معترض کہتا ہے کہ آپ ما قبل میں یہ کہہ چکے ہیں کہ خلافت تیس سال تک رہے گی اس کے بعد کا زمانہ امام و خلیفہ سے خالی ہوگا تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ پوری امت ترک واجب کی وجہ سے گناہگار ہوگی کہ نصبِ امام کے فریضہ کو ترک کر دیا ہے اور حدیث میں ہے ”من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية“ کہ جس نے اپنے زمانہ کے امام کو نہ پہچانا اور مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔
شارح نے اس کے دو جواب دئے ہیں:

جواب نمبر (۱): خلافت سے مراد خلافتِ کاملہ اور خلافت راشدہ ہے یعنی متواتر اور تسلسل کے ساتھ خلافت راشدہ کا دور تیس سال تک رہے گا اس کے بعد امراء، بادشاہ آتے رہیں گے لیکن پھر بھی وقتاً فوقتاً خلفاء راشدین ہوتے رہیں گے تو اب مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ شارح کا منشاء جواب مذکور کا اعادہ کر کے اس پر دوسرے جواب کا عطف کرنا ہے۔

جواب نمبر (۲): امام اور خلیفہ کے درمیان فرق ہے۔ خلیفہ وہ ہے کہ جس کی حکومت نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدین کی سنت کے مطابق ہو اور امام وہ ہے کہ جس کو عامۃ المسلمین پر اقتدار حاصل ہو خواہ وہ خلفاء راشدین کی سنت پر ہو یا نہ، گویا کہ امام اور خلیفہ کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے خلیفہ اخص مطلق ہے اور امام اعم مطلق ہے۔ ہر خلیفہ کا امام ہونا ضروری ہے اور ہر امام کا خلیفہ ہونا ضروری نہیں ہے تو حدیث کے مطابق تیس سال پر دورِ خلافت ختم ہو گیا مگر دورِ امامت ختم نہیں ہوا تو امام کے نصب کے مسلمان مکلف ہیں نہ کہ خلیفہ کے، لہذا اشکال باقی نہ رہا۔

مگر شارح فرماتے ہیں کہ یہ فرق کہ خلیفہ کو خاص اور امام کو عام ماننا یہ اہل تشیع کی اصطلاح ہے۔ اہل سنت اور متکلمین کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ بعض اہل تشیع نے اس کو اُلٹ دیا ہے اور انہوں نے خلیفہ کو عام اور امام کو خاص مانا ہے

کیونکہ ان کے ہاں خلیفہ سلطان کو کہتے ہیں خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل، برخلاف امام کے وہ ان کے بارے اماموں میں سے ایک ہوگا جو سب کے سب معصوم ہیں اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ (ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ) کی خلافت کے تو قائل ہیں کہ ان کو خلیفہ اول، دوم، سوم سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں۔

آخر میں شارح فرما رہے ہیں کہ یہ دوسرا جواب تو خلفاء عباسیہ تک درست ہے کیونکہ وہ امام ہیں اور امت گناہگار ہونے سے بچ گئی مگر خلفاء عباسیہ کے زمانہ کے بعد کے اعتبار سے اشکال باقی رہیگا کیونکہ ان کے بعد خلافت کاملہ یا ناقصہ کسی قسم کی خلافت کا وجود نہیں اس لئے کہ خلافت کاملہ از روئے حدیث حضرت علیؓ یا حضرت حسنؓ بن علیؓ پر ختم ہو گئی۔ اور خلافت ناقصہ کا وجود اس لئے نہیں رہا کہ خلفاء عباسیہ کے بعد تمام بلاد اسلام پر کسی قریشی کو ریاست عامہ حاصل ہی نہیں ہوئی اور کسی غیر قریشی کو خلیفہ مقرر کرنا حدیث ”الائمة من قریش“ کی رو سے جائز ہی نہیں ہے، لہذا امت نصب امام کے طریقہ کو ترک کرنے کی وجہ سے گناہگار ہو گئی، تو شارح فرماتے ہیں کہ اب مسئلہ پیچیدہ ہو گیا اور جواب دینا مشکل ہو گیا تاہم اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر (۱۱): امت تب گناہگار ہوتی کہ جب وہ نصب امام کو اپنے اختیار سے ترک کرتی یہاں جو ترک ہوا وہ اضطراری طور پر ہوا ہے اور وعید ترک اختیاری پر ہے نہ کہ اضطراری پر۔

جواب نمبر (۱۲): حدیث میں جو آیا ہے ”من مات ولم يعرف امام زمانہ الخ“ اس میں امام سے خود نبی علیہ السلام کی ذات مراد ہے۔

لَمْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمَامُ ظَاهِرًا لِيَرْجَعَ إِلَيْهِ فَيَقُومَ بِالْمَصَالِحِ لِيَحْصَلَ مَا هُوَ الْغَرَضُ مِنْ نَصَبِ الْأَمَامِ لَا مُخَوَّفًا مِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ خَوْفًا مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ مَا لِلظُّلْمَةِ مِنَ الْأَسْتِثْلَاءِ وَلَا مُنْتَظَرًا خُرُوجَهُ عِنْدَ صَلَاحِ الزَّمَانِ وَالْقَطَاعِ مَوَاقِدِ الشَّرِّ وَالْفَسَادِ وَأَخْلَالِ نِظَامِ أَهْلِ الظُّلْمِ وَالْعِنَادِ۔

ترجمہ: پھر مناسب یہ ہے کہ امام ظاہر ہوتا کہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے کہ وہ (لوگوں کی) بھلائی کے کام انجام دے تاکہ وہ مقصد حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے، لوگوں کی نظروں سے چھپا ہوا نہ ہو دشمنوں کے خوف سے۔ اور نہ ہی ظالموں کے غلبہ کی وجہ سے اور نہ ایسا ہو کہ جس کے خروج کا انتظار کیا جائے زمانہ کے درست ہونے کے وقت اور شرفساد کے مادوں کے ختم ہو جانے کے وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے نظام کے زوال کے وقت۔

قولہ لَمْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمَامُ ظَاهِرًا الخ یہاں سے تا قائل تشیع کی تردید فرما رہے ہیں کیونکہ شیعہ امامیہ کا یہ عقیدہ ہے (جیسا کہ آئندہ عبارت میں آ رہا ہے) کہ نبی علیہ السلام کے بعد سلسلہ امامت حضرت علیؓ سے شروع ہو کر بارہویں امام حضرت مہدیؑ پر جا کر ختم ہو گیا جو دشمنوں کے خوف سے ۲۶۰ھ یا ۲۶۶ھ میں ایک غار میں پوشیدہ ہو گئے اور

یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ میں اس غار کے دروازے پر جمع ہو کر ان کے خروج کا انتظار کرتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ جب دنیا سے شروفساد ختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام ختم ہو جائے گا اس وقت امام مہدی ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے وغیرہ وغیرہ۔ تو ماتن ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام کو ظاہر ہونا چاہئے تاکہ لوگ اس سے نفع اٹھاسکیں اور لوگوں کے درمیان رہ کر ان کی ضروریات کا پتہ لگائے اور لوگوں کی بہتری کے کام کرے نہ کہ دشمنوں اور ظالموں کے خوف کی وجہ سے لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو جائے اور زمانہ کے درست اور شروفساد کے منقطع ہونے کا انتظار کرنے لگے۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الشَّيْعَةُ خُصُوصًا الْأَمَامِيَّةُ مِنْهُمْ أَنَّ الْإِمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي هَاشِمٍ ثُمَّ أَخُوهُ الْحُسَيْنُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ بْنُ زَيْنِ الْعَابِدِينَ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْبَاقِرِ ثُمَّ ابْنُهُ جَعْفَرُ الصَّادِقِ ثُمَّ ابْنُهُ مُوسَى الْكَاطِمُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ بْنُ الرِّضَا ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْعَسْكَرِيِّ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ الْقَاسِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ وَقَدْ اخْتَفَى خَوْفًا مِنْ أَعْدَائِهِ وَسَيَظْهَرُ فِيمَلَأُ الدُّنْيَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوَارًا وَظُلْمًا وَلَا امْتِنَاعَ فِي طَوْلِ عُمْرِهِ وَامْتِنَادِ الْإِمَامِ حَبِيبِ كَعْبِيسَى وَالْخَضِرِ وَغَيْرِهِمَا۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ شیعہ گمان کرتے ہیں خصوصاً ان میں سے امامیہ کہ امام برحق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؑ ہیں، پھر ان کے بیٹے حسنؑ پھر حسنؑ کے بھائی حسینؑ پھر حسینؑ کے بیٹے علی بن زین العابدین پھر ان کے بیٹے محمد باقر پھر ان کے بیٹے جعفر صادق پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر ان کے بیٹے علی رضا پھر ان کے بیٹے محمد تقی پھر ان کے بیٹے علی نقی پھر ان کے بیٹے حسن عسکری پھر ان کے بیٹے محمد قاسم ہیں جن کا (ظہور کا) انتظار کیا جا رہا ہے جو مہدی ہیں اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں اور عنقریب ظاہر ہوں گے تو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے جیسا کہ (دنیا) جو رو ظلم سے بھری ہوئی ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام اور ان کے علاوہ ہیں۔

قولہ لَا كَمَا زَعَمَتِ الشَّيْعَةُ خُصُوصًا الْخ یہاں سے شارح شیعہ کے ایک مخصوص فرقہ امامیہ کی تردید کر رہے ہیں کہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے بعد امام برحق حضرت علیؑ ہیں پھر ان کی اولاد میں سے اس ترتیب کے مطابق جو کتاب میں مذکور ہے اور بارہویں امام جو مہدی ہیں وہ غائب ہو گئے ہیں بعد میں (قرب قیامت) ان کا ظہور ہوگا اور زمانہ کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔

آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ کوئی اگر یہ کہے کہ امام مہدی کی عمر اتنی لمبی کیسے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی

اعتراض کی بات نہیں کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام اور ان کے علاوہ اور ایسے علیہ السلام اور الیاس علیہ السلام اور دجال شقی کی عمر لمبی ہے اس سے کوئی امتناع و محال لازم نہیں آتا ایسے ہی یہاں ہے۔

وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِأَنَّ اخْتِفَاءَ الْإِمَامِ وَعَدَمَهُ سَوَاءٌ فِي عَدَمِ حُضُورِ الْأَعْرَاضِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْ وُجُودِ الْإِمَامِ وَأَنَّ خَوْفَهُ مِنَ الْأَعْدَاءِ لَا يُوجِبُ الْإِخْتِفَاءَ بِحَيْثُ لَا يُوجَدُ مِنْهُ إِلَّا الْأَسْمُ بَلْ غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْ يُوجِبَ إِخْتِفَاءَ دَعْوَى الْإِمَامَةِ كَمَا فِي حَقِّ آبَائِهِ الَّذِينَ كَانُوا ظَاهِرِينَ عَلَى النَّاسِ وَلَا يَكْفُرُونَ الْإِمَامَةَ وَأَيْضًا فَعِنْدَ فَسَادِ الزَّمَانِ وَاجْتِلَافِ الْأَرْوَاحِ وَاسْتِعْلَاءِ الظُّلْمَةِ اخْتِجَاعُ النَّاسِ إِلَى الْإِمَامِ أَشَدُّ وَانْقِيَادُهُمْ لَهُ أَسْهَلُ۔

ترجمہ: اور تو خوب واقف ہے کہ امام کا چھپنا و اس کا نہ ہونا برابر ہے ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں کہ جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور یہ (جیسا کہ آپ واقف ہیں) کہ اس کا دشمنوں سے خوف کرنا چھپنے کو واجب نہیں کرتا اس طریقہ پر کہ نہ پایا جائے اس سے مگر نام، بلکہ زیادہ سے زیادہ (خوف) امامت کا دعویٰ چھپانے کو واجب کرتا جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے حق میں ہوا کہ وہ لوگوں کے سامنے ظاہر رہتے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے اور نیز زمانہ کے فساد کے وقت اور آراء کے مختلف ہونے کے وقت اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی جانب ضرورت شدید ہے اور لوگوں کا امام کی تابعداری کرنا زیادہ آسان ہے۔

قولہ وانت خبیر بان اختفاء الامام الخ یہاں سے شارحؒ نے امام غائب کے عقیدہ کے بطلان پر تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): جو اغراض امام کے تقرر سے مطلوب ہیں مثلاً حدود وغیرہ قائم کرنا ان کے حاصل نہ ہونے کے سلسلہ میں امام کا غائب اور روپوش ہونا اور سرے سے اس کا نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔

دلیل نمبر (۲): دشمنوں کا خوف اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ امام چھپ جائے اور نام کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہ ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ اس بات کا متقاضی ہو سکتا ہے کہ لوگوں سے اپنے دعویٰ امامت کو پوشیدہ رکھے مگر ان میں ظاہر ہو، جیسا کہ ان کے آباء کرتے تھے، مثلاً حسن عسکری لوگوں کے سامنے اور ان کے درمیان رہتے تھے مگر امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔

دلیل نمبر (۳): ان کے قول کے باطل ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ جس وقت اہل زمانہ میں فساد و بگاڑ پھیلا ہوا ہو اور ظالموں کا غلبہ ہو اور آراء کا اختلاف ہو تو ایسے وقت میں چھپنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایسے وقت میں لوگوں کو امام کی حاجت زیادہ ہے اور ان کے لئے امام کی اطاعت بہ نسبت اس وقت کے زیادہ آسان ہے کہ جب دنیا سے شر و فساد کا مادہ ختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام ختم ہو جائے گا۔

وَيَكُونُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَا يَجُوزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَا يَخْتَصُّ بِنَسَبٍ هَاشِمٍ وَأَوْلَادِ عَلِيٍّ بَعْضُ يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونُ

الْإِمَامُ قُرَيْشِيًّا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَهَذَا وَإِنْ كَانَ خَبَرًا وَاحِدًا لَكِنْ لَمَّا رَوَاهُ أَبُو بَكْرٍ مُحْتَجًّا بِهِ عَلَى الْأَنْصَارِ وَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ فَصَارَ مُجْمَعًا عَلَيْهِ وَلَمْ يُخَالَفْ فِيهِ إِلَّا الْخَوَارِجُ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ لَا يَشْتَرُطُ أَنْ يَكُونَ هَاشِمِيًّا أَوْ عَلَوِيًّا لَمَّا ثَبَتَ بِالْذَّلِيلِ مِنْ خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ مَعَ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قُرَيْشٍ فَلَا قُرَيْشِيًّا إِسْمًا لِأَوْلَادِ النَّصْرِ بْنِ كِنَانَةَ وَهَاشِمٍ هُوَ أَبُو عَبْدِ الْمُطَّلِبِ جَدُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمٍ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ بْنِ قُصَيٍّ بْنِ كِلَابٍ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبٍ بْنِ لُؤَيٍّ بْنِ غَالِبٍ بْنِ فِهْرٍ بْنِ مَالِكٍ بْنِ نَضْرٍ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُذْرِكَةَ بْنِ الْيَاسِ بْنِ مُضَرَ بْنِ نَزَارٍ بْنِ مَعْدٍ بْنِ عَدْنَانَ فَالْعَلَوِيَّةُ وَالْعَبَّاسِيَّةُ مِنْ هَاشِمٍ لِأَنَّ الْعَبَّاسَ وَأَبَا طَالِبَ ابْنَيْ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ۔

ترجمہ: اور امام قریش میں سے ہوگا اور ان کے علاوہ میں سے ہونا جائز نہیں ہے اور بنی ہاشم اور اولاد علیؑ کے ساتھ مخصوص نہیں یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے فرمان ”الائمة من قریش“ کی وجہ سے (کہ امام قریش میں سے ہو) اور یہ حدیث اگرچہ غیر واحد ہے لیکن جب روایت کیا اس کو ابو بکرؓ نے اس سے استدلال پکڑتے ہوئے انصار کے خلاف اور کسی ایک نے بھی انکار نہیں کیا تو یہ متفق علیہ ہوگئی اور اس شرط میں خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا۔ اور شرط نہیں یہ کہ (امام) ہاشمی ہو یا علوی، اس وجہ سے کہ دلائل سے ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت ثابت ہے باوجودیکہ یہ بنو ہاشم میں سے نہ تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے اس لئے کہ قریش نصر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ ہیں پس اس لئے (نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے) محمد بن عبد اللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔ تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور (حضرت علی کے باپ) ابوطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں)۔

قولہ ویكون من قریش الخ دنیا کے تمام عقلاء کے ہاں یہ بات مسلم ہے کہ قوم کا سردار ایسا شخص ہونا چاہئے کہ جو عقل مند، بالغ، آزاد، مرد، بہادر ہو، مگر اسلام نے مذکورہ شرائط جو عقلاً ضروری ہیں کے علاوہ دوسری بعض شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے۔ ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ امام قریش میں سے ہو حدیث ”الائمة من قریش“ کی وجہ سے، ہاشمی یا علوی ہونا کوئی شرط نہیں ہے کیونکہ اگر یہ شرط ہوتی تو پھر خلفاء ثلاثہ (ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ) خلیفہ نہ ہوتے حالانکہ ان کی خلافت پر امت کا اتفاق ہے جبکہ خلفاء ثلاثہ قریش میں سے تھے بنی ہاشم میں سے نہ تھے، امام کا قریش میں سے ہونا جو شرط ہے اس شرط کا خوارج اور بعض معتزلہ نے انکار کیا ہے اس پر انہوں نے چند دلائل دیئے ہیں، دلائل مع الجوابات ملاحظہ کریں۔

دلیل نمبر (۱): نبی علیہ السلام انسانی مساوات کے علمبردار تھے آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے تمام امتیازی نشانات کو مٹا دیا تو پھر خلافت کو قریش کے ساتھ مخصوص کرنے کا کیا مطلب ہے؟

جواب: بے شک اسلام انسانی مساوات کا علمبردار ہے مگر اسلام اختلاف اوصاف کے لحاظ سے اختلاف مراتب کو بھی مانتا ہے جیسے علماء کی غیر علماء پر اور مردوں کی عورتوں پر فوقیت نص سے ثابت ہے۔

دلیل نمبر (۲): نبی کا ارشاد ہے ”اسمعوا و اطیعوا وإن وُلّیٰ علیکم عبد حبشی ذو زبیبہ کہ اگر ایک حقیر صورت حبشی غلام بھی تم پر حاکم بنا دیا جائے تو تم اس کی بات سنو اور اطاعت کرو تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کا قریشی ہونا شرط نہیں ہے۔

جواب: حبشی کے متعلق حدیث خلیفہ کے انتخاب کے بارے میں نہیں ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ بن جائے تو اس وقت مسلمانوں کا عمل یہ ہے کہ اس کی اطاعت کریں، نیز اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ غلام امام نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ حدیث کا محل وہ ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

دلیل نمبر (۳): حدیث ”الائمة من قریش“ کوئی حکم نہیں ہے بلکہ پیشین گوئی ہے جو نبی علیہ السلام نے خلافت کے بارے میں فرمائی ہے اور یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی ہے کہ ایک عرصہ دراز تک خلفاء قریش میں سے ہوتے رہے۔

جواب: جب خلافت کے بارے میں اختلاف ہوا تو انصار نے اپنی خلافت کا استحقاق جتایا تو سیدنا صدیق اکبرؓ نے انصار کے خلاف حجت کے طور پر حدیث ”الائمة من قریش“ بیان فرمائی، اگرچہ یہ حدیث خبر واحد ہے مگر کسی صحابی نے اس کا انکار نہیں کیا تو متفق علیہ ہو گئی تو صحابہ نے مذکورہ حدیث کو پیشین گوئی قرار نہیں دیا بلکہ اس فرمان کے آگے ان کی گردنیں جھک گئیں اور اس کو حکم کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔

شارح آخر میں فرماتے ہیں کہ قریش، نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے خلفاء ثلاثہ اور نبی علیہ السلام اور حضرت علیؓ سب نضر بن کنانہ کی اولاد میں سے ہیں تو معلوم ہوا کہ سب قریشی ہیں۔ شارح نے عدنان تک حضور علیہ السلام کا نسب نامہ بیان کر دیا اور کہا کہ علویہ اور عباسیہ کا نسب نامہ نبی علیہ السلام سے عبد المطلب پر مل جاتا ہے اور عبد المطلب ہاشم کے بیٹے ہیں تو حضور علیہ السلام اور علویہ و عباسیہ ہاشمی ہیں، رہے خلفاء ثلاثہ ان کا نسب نامہ شارح اگلی عبارت میں ذکر فرما رہے ہیں۔

وَأَبُو بَكْرٍ قُرَيْشِيٌّ لِأَنَّهُ ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ عُمَيْيَّةَ بْنِ عُلَيمٍ بْنِ عَمْرِو بْنِ كَعْبٍ بْنِ سَعْدِ بْنِ تَمِيمٍ بْنِ مُوَكَّةَ بْنِ كَعْبٍ بْنِ لُؤَيٍّ وَ كَلَدَا عَمْرُوًّا لِأَنَّهُ ابْنُ الْخَطَلَبِ بْنِ نُفَيْلٍ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ رِيَّاحِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قُوطِ بْنِ ذَرَّاحِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ كَعْبٍ وَ كَلَدَا عُمَيْيَّةَ ابْنِ عَفَّانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ بْنِ أُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ۔

ترجمہ: اور ابو بکر قریشی ہیں اس لئے کہ وہ ابو قحافہ عثمان کے بیٹے ہیں جو عامر کے بیٹے ہیں اور وہ عمرو کے اور وہ تميم کے

اور وہ مرہ کے اور وہ کعب کے اور وہ لوی کے بیٹے ہیں اور ایسے ہی حضرت عمرؓ بھی (قریشی) ہیں اس لئے کہ (ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے) وہ خطاب کے بیٹے ہیں وہ نفیل کے بیٹے ہیں وہ عبدالعزیٰ کے بیٹے ہیں وہ رباح کے بیٹے ہیں وہ عبداللہ کے بیٹے ہیں وہ قرط کے بیٹے ہیں وہ زراح کے بیٹے ہیں وہ عدی کے بیٹے ہیں وہ کعب کے بیٹے ہیں اور اسی طرح حضرت عثمانؓ بھی (قریشی) ہیں اس لئے کہ وہ عفان کے بیٹے ہیں وہ ابوالعاص کے بیٹے ہیں (وہ ابوالعاص) جو امیہ کے بیٹے ہیں وہ عبدش کے بیٹے ہیں وہ عبدمناف کے بیٹے ہیں۔

قولہ و ابو بکر قریشی الخ حضرت ابو بکر صدیقؓ کا سلسلہ نسب نبی علیہ السلام سے مرہ پر جا کر مل جاتا ہے اور حضرت عمرؓ کا کعب پر جا کر مل گیا اور حضرت عثمانؓ کا عبدمناف پر جا کر مل گیا اور یہ سب نضر بن کنانہ کی اولاد ہیں اور نضر بن کنانہ کی اولاد کو قریشی کہا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ خلفاء ثلاثہ قریشی ہیں ہاشمی نہیں ہیں تو ثابت ہوا کہ امامت کے لئے قریشی ہونا شرط ہے ہاشمی ہونا شرط نہیں ہے۔

وَلَا يَشْتَرِطُ فِي الْإِمَامِ أَنْ يَكُونَ مَعْصُومًا لِمَا مَرَّ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ مَعَ عَدَمِ الْقَطْعِ بِوَعْدَتِهِ وَ أَيْضًا الْأَشْخَاطُ هُوَ الْمُحْتَاجُ إِلَى الدَّلِيلِ وَ أَمَّا فِي عَدَمِ الْأَشْخَاطِ فَيَكْفِي فِيهِ عَدَمُ دَلِيلِ الْأَشْخَاطِ وَ احْتِجَّ الْمُخَالِفُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَنْتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ وَ غَيْرُ الْمَعْصُومِ ظَالِمٌ فَلَا يَنْتَالُ عَهْدُ الْإِمَامَةِ وَالْجَوَابُ الْمُنْعُ فَإِنَّ الظَّالِمَ مَنْ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةً مُسْقِطَةً لِلْعَدَالَةِ مَعَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَالْإِصْلَاحِ فَغَيْرُ الْمَعْصُومِ لَا يَنْتَلِزِمُ أَنْ يَكُونَ ظَالِمًا۔

ترجمہ: اور امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے بوجہ اس دلیل کے جو ابو بکر کی امامت پر گزر چکی ہے ان کی عصمت کے قطعی نہ ہونے کے باوجود۔ اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور بہر حال شرط کے نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل کا نہ ہونا ہی کافی ہے۔ اور استدلال کیا ہے مخالف نے باری تعالیٰ کے فرمان ”لَا يَنْتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ“ سے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہد امامت نہیں ملے گا اور جواب تسلیم نہ کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت کو ساقط کرنے والی ہو توبہ اور اصلاح (احوال) نہ کرنے کے ساتھ، تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہے۔

قولہ ولا يشترط في الامام ان يكون معصوماً الخ شیعہ امامیہ کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے۔ مگر ان کی تردید کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے، شارحؒ نے اس پر دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ صدیق اکبرؓ کی امامت و خلافت دلائل صحیحہ و اجماع سے ثابت ہے اگر امام کا معصوم ہونا شرط ہوتا تو پھر صدیق اکبرؓ کی امامت و خلافت پر صحابہ اجماع نہ کرتے کیونکہ ان کی عصمت ثابت نہیں ہے نیز امامت کے واسطے عصمت شرط ہونے کی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو پھر اس کے لئے دلیل کی حاجت ہوگی اور دلیل ہی نہیں، باقی

رہی یہ بات کہ جب عصمت شرط نہیں تو اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط عصمت کا ثابت نہ ہونا ہی عدم اشتراط عصمت کی دلیل ہے۔

شیعہ نے امام کی عصمت پر اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”لاینال عہدی الظالمین“ کہ میرا عہد و قرار یعنی عہد و امامت ظالموں کو حاصل نہیں ہوگا اور غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہد امامت کا اہل نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ اس سے دراصل ان کا مقصد صدیق اکبر کو ظالم قرار دے کر امامت کے لئے ان کو نااہل ثابت کرنا ہے۔

شارح نے اس استدلال کا جواب دیا ہے کہ استدلال کا پہلا مقدمہ (صفری) کہ غیر معصوم ظالم ہے قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ ظالم تو اس کو کہتے ہیں کہ جو ایسا گناہ کرے کہ جس سے اس کی عدالت ساقط ہو جائے پھر نہ وہ توبہ کرے اور نہ ہی اپنے حال کی اصلاح کرے۔ اور ایسی صورت میں غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں آتا کہ جب ایک شخص سے گناہ کا صدور ہو جائے پھر اس نے توبہ کر لی اور اعمال صالحہ کے ذریعہ اپنے احوال کی اصلاح کر لی ہو جس کی بناء پر وہ ظالم نہیں رہا، نیز ”لاینال عہدی الظالمین“ میں عہد سے عہد امامت نہیں بلکہ عہد نبوت مراد ہے۔ لہذا مذکورہ آیت مبارکہ سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَحَقِيقَةُ الْعِصْمَةِ أَنَّ لَا يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْعَبْدِ الذَّنْبَ مَعَ بَقَاءِ قُدْرَتِهِ وَ إِيْخْتِيَارِهِ وَ هَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمْ هِيَ لُطْفٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى يَحْمِلُهُ عَلَى فِعْلِ الْخَيْرِ وَ يَرْجُوهُ عَنِ الشَّرِّ مَعَ بَقَاءِ الإِيْخْتِيَارِ تَحْقِيقًا لِلْإِيْثْلَاءِ وَ لِهَذَا قَالَ الشَّيْخُ أَبُو مَنْصُورٍ أَلَمَّْا تُرِيدُ الْعِصْمَةَ لَا تُزِيلُ الْمُخْنَةَ وَ بِهَذَا يَظْهَرُ فَسَادُ قَوْلِ مَنْ قَالَ إِنَّهَا خَاصِيَّةٌ فِي نَفْسِ الشَّخْصِ أَوْ فِي بَدَنِهِ يَمْتَنِعُ بِسَبَبِهَا صَلَوةُ الذَّنْبِ عَنْهُ كَيْفَ وَ لَوْ كَانَ الذَّنْبُ مُمْتَنِعًا لَمَّا صَحَّ تَكْلِيفُهُ بِتَرْكِ الذَّنْبِ وَ لَمَّا كَانَ مُغَايِبًا عَلَيْهِ.

ترجمہ: اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندے کے اندر گناہ پیدا نہ کرے اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، اور یہی معنی ہے ان (معتزلہ) کے قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک لطف ہے جو (بندہ کو) بھلائی کے کام کرنے پر ابھارتا ہے اور اس کو بُرے کام سے روکتا ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ آزمائش کو ثابت کرنے کی غرض سے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور مآثریدیؒ نے کہا ہے کہ عصمت محنت (آزمائش) کو ختم نہیں کرتی اور اسی سے ان لوگوں کا قول غلط ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت انسان کے نفس یا اس کے بدن میں ایک خاصیت ہے کہ جس کے سبب سے گناہ کا صدور اس سے محال ہو جاتا ہے یہ محال کیسے ہو سکتا ہے اگر گناہ محال ہوتا تو ترک گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور نہ اس کو ترک گناہ پر ثواب دیا جاتا۔

قولہ وحقیقۃ العصمة ان لا یخلق الخ یہاں شارح کا مقصد عصمت کی تعریف کرنا نہیں ہے بلکہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عصمت قدرت و اختیار کے منافی نہیں ہے مطلب اس کا یہ ہے کہ معصوم کے اندر گناہ کا خلق تو نہیں ہوگا مگر معصوم کو گناہ پر قدرت و اختیار حاصل ہے۔ بصورت دیگر قدرت و اختیار اگر سلب کر لیا جائے تو پھر اس معصوم کو مکلف بنانا اور ثواب دیا جانا باطل ہوگا کیونکہ تکلیف اور ثواب کا مدار قدرت و اختیار پر ہے۔ اور وہ (قدرت و اختیار) اس سے سلب کر لیا گیا ہے۔

نیز شارح فرما رہے ہیں کہ عصمت کی جو تعریف معتزلہ نے کی ہے ”لطف من اللہ یحملہ علی فعل الخیر الخ“ کہ (عصمت اللہ کی جانب سے حاصل ہونے والی ایسی قوت ہے کہ جو بندہ کو بھلائی کے کام پر ابھارتی ہے اور بُرائی سے باز رکھتی ہے) یہ تعریف بھی قدرت و اختیار کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس میں بھی معصوم کی قدرت و اختیار کا بقاء ہے تاکہ بندہ کی آزمائش ہو، اسی طرح عصمت کی جو تعریف شیخ ابو منصور ماتریدی نے کی ہے کہ عصمت تکلیف کو زائل نہیں کرتی اور بندہ باوجود معصوم ہونے کے شریعت کے احکام کا مکلف رہتا ہے اس تعریف میں بھی بندہ کی قدرت و اختیار کا بقاء شرط ہے۔

”وبہذا یظهر الخ“ سے فرما رہے ہیں کہ جب عصمت کی تعریف میں قدرت و اختیار کا بقاء شرط ہے تو اس سے بعض شیعہ کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا بدن میں ایسی صفت ہے کہ جس کے سبب سے اس سے گناہ کا صدور محال ہو جاتا ہے اور گناہ پر قدرت نہیں رہتی، اس قول کے فساد کی شارح نے دو وجہیں بیان کی ہیں۔
وجہ نمبر (۱)؛ اگر گناہ کا صدور محال و ممتنع ہوتا تو پھر ترک گناہ کا مکلف نہ ہوتا حالانکہ معصوم بھی ترک گناہ کا مکلف ہے تو ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال و ممتنع نہیں ہے۔

وجہ نمبر (۲)؛ اگر گناہ کا صدور محال ہوتا تو پھر ترک گناہ پر ثواب کا مستحق نہ ٹھہرایا جاتا حالانکہ وہ معصوم بھی ترک گناہ کی وجہ سے مستحق ثواب ہے تو ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

وَلَا أَنْ يَكُونَ الْفَضْلُ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ لِأَنَّ الْمُسَاوِي فِي الْفَضِيلَةِ بَلِ الْمَفْضُولُ الْأَقْلُ عِلْمًا وَعَمَلًا رَبَّمَا كَانَ أَعْرَفَ بِمَصَالِحِ الْأِمَامَةِ وَمَفَاسِدِهَا وَاقْدَرَ عَلَى الْقِيَامِ بِمَوَاجِبِهَا خُصُوصًا إِذَا كَانَ نَصَبُ الْمَفْضُولِ أَكْفَعَ لِلشَّرِّ وَأَبْعَدَ عَنِ إِثَارَةِ الْفِتْنَةِ وَلِهَذَا جَعَلَ عُمَرُ الْأَمَامَةُ شُورَى بَيْنَ السَّيِّئَةِ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ بَعْضَهُمُ الْفَضْلُ مِنْ بَعْضٍ۔

ترجمہ: اور یہ شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے (تمام) لوگوں سے افضل ہو اس لئے کہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول جو کہ کم علم و عمل والا ہو بسا اوقات وہ امامت کے مصالح اور اس کے مفاسد کو زیادہ پہچاننے والا ہوتا ہے اور

فرائض امامت کے انتظام پر زیادہ قادر ہوتا ہے بالخصوص اس وقت کہ جب مفضل کو مقرر کرنا شرک زیادہ دفع کرنے والا اور فتنہ کو ابھارنے سے زیادہ دُور کرنے والا ہو۔ اور اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے امامت کو شوریٰ کے طریقہ پر چھ آدمیوں کے درمیان کر دیا، اس بات کے قطعی ہونے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے۔

قوله ولا ان يكون الفضل من اهل زمانه الخ مَاتَنَ یہاں سے شیعہ کی تردید فرما رہے ہیں کہ شیعوں کے ہاں امام کا لوگوں سے افضل ہونا شرط ہے اس سے ان کا اصل مقصد خلفاء ثلاثہ (حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کی امامت و خلافت کو باطل قرار دینا ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ افضلیت صرف نص سے معلوم ہو سکتی ہے، بارہ اماموں کے علاوہ کسی کی افضلیت کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔ مَاتَنَ نے ان پر رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام کا اپنے زمانے کے تمام لوگوں سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

شارح وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بسا اوقات برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا شخص بلکہ مفضل شخص جو علم و عمل میں کمال نہیں رکھتا مگر اپنے سے افضل کے مقابلہ میں خلافت و امامت کے امور میں مہارت تامہ رکھتا ہے اور امامت کے مصالح و مفاسد سے زیادہ واقف ہے اور اپنی شان و شوکت کی وجہ سے امامت و خلافت کے فرائض کو بہتر طریقہ سے انجام دے سکتا ہے جو امام کے تقرر سے مقصود ہے بالخصوص اس وقت کہ جب افضل کو امام بنانے سے فتنہ و فساد اُبھرنے کا اندیشہ ہو اور مفضل کو امام بنانے سے فتنہ دیتا ہو تو اس وقت مفضل کو امام بنانا ہی افضل ہے۔ تو معلوم ہوا کہ امام کا اپنے ہم عصروں سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کے باہمی مشورہ کو امامت قرار دیا حالانکہ حضرت عمرؓ ان میں سے بعض کا افضل ہونا معلوم تھا تو حضرت عمرؓ کا یہ طرز عمل بتاتا ہے کہ امام کے لئے اپنے اہل زمانہ سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ يَصْحُحُ جَعْلُ الْإِمَامَةِ شُورَى بَيْنَ السَّيِّئَةِ مَعَ اللَّهِ لَا يَجُوزُ نَصَبُ إِمَامَيْنِ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ قُلْنَا غَيْرُ الْجَائِزِ هُوَ نَصَبُ إِمَامَيْنِ مُسْتَقِلَّيْنِ تَجِبُ إِطَاعَةُ كُلِّ مِنْهُمَا عَلَى الْإِنْفِرَادِ لِمَا يَكُونُ فِي ذَلِكَ مِنْ امْتِنَالِ أَحْكَامٍ مُتَضَادَّةٍ وَأَمَّا فِي الشُّورَى فَالْكُلُّ بِمَنْزِلَةِ إِمَامٍ وَاحِدٍ۔

توجہ: پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوریٰ کو امامت قرار دینا کیسے صحیح ہے باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو اماموں کا تقرر کرنا جائز نہیں ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ ناجائز ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی الگ الگ اطاعت واجب ہو اس لئے کہ اس میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی اور بہر حال شوریٰ میں تو سب (ارکان شوریٰ) امام واحد کے درجہ میں ہیں۔

قوله فان قيل كيف يصح الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: ایک طرف تو آپ یہ فرماتے ہیں کہ ایک وقت میں دو اماموں کا تقرر جائز نہیں، تو پھر حضرت عمرؓ کا چھ آدمیوں کی مجلس شوریٰ کو امامت کے سپرد کرنا کیسے درست ہوگا، حضرت عمرؓ کا عمل کچھ اور ہے اور تمہارا قول کچھ اور ہے۔

جواب: ایسے دو اماموں کا تقرر ناجائز ہے کہ جن میں سے ہر ایک مستقل واجب الاطاعت ہو کیونکہ وہاں احکام کی مخالفت ہوگی کسی کا حکم کچھ ہوگا اور کسی کا کچھ ہوگا اور شوریٰ کی صورت میں ہر ایک شخص مستقل طور پر امام نہیں ہوتا کہ ہر ایک واجب الاطاعت ہو بلکہ پوری مجلس شوریٰ مل کر ایک امام کے درجہ و حکم میں ہوتی ہے۔

فائدہ: بعض شارحین نے مذکورہ سوال و جواب کو لغو قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کی شوریٰ اس لئے نہیں بنائی تھی کہ خلافت کے امور آپس میں مشورہ سے انجام دیں گے بلکہ اس لئے بنائی تھی تاکہ اپنے میں سے کسی ایک کو امام بنادیں۔ اس وقت تک حضرت صہیبؓ کو امام مقرر کیا تھا، علامہ سیوطیؒ نے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی وفات سے پہلے ابوطالبہ انصاریؓ کو بلایا اور کہا کہ پچاس انصار کے ساتھ اس گھر کے دروازے پر کھڑے ہو جانا جہاں یہ چھ حضرات جمع ہوں وہاں کسی کو جانے نہ دینا اور ان کو تین دن سے زیادہ مہلت نہ دینا یعنی تین دن کے اندر اندر امام کا انتخاب کر لیں۔ لہذا اب کوئی اشکال باقی نہ رہا۔

وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ الْمَطْلُوقَةِ الْكَامِلَةِ أَيْ مُسْلِمًا حُرًّا ذَكَرًا عَاقِلًا بَالِغًا إِذَا مَا جَعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا وَالْعَبْدُ مَشْفُوعٌ بِخِدْمَةِ الْمُؤَلَّى مُسْتَحَقًّا فِي أَعْيُنِ النَّاسِ وَالنِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلِ وَدِينٍ وَالصَّبِيُّ وَالْمَجْنُونُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِيرِ الْأُمُورِ وَالتَّصَرُّفِ فِي مَصَالِحِ الْجُمُهُورِ سَائِمًا أَيْ مَالِكًا لِلتَّصَرُّفِ فِي أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ بِقُوَّةِ رَأْيِهِ وَرَوِيَّتِهِ وَمَعُونَةٍ بِأَسْبَحَ وَشَوْكَتِهِ قَادِرًا بِعِلْمِهِ وَعَدْلِهِ وَكِفَايَتِهِ وَشُجَاعَتِهِ عَلَى تَنْفِيذِ الْأَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُودِ دَارِ الْأِسْلَامِ وَانْصَافِ الْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ إِذَا اخْتَلَلَ بِهِلِهِ الْأُمُورُ مُجْعَلًا بِالْغَرَضِ مِنْ نَصَبِ الْأِمَامِ۔

ترجمہ: اور (امام کے لئے) یہ شرط ہے کہ وہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو، آزاد ہو، مرد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مؤمنین پر (حکومت کرنے کی) کوئی راہ نہیں بنائی اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے، لوگوں کی نظر میں حقیر ہے اور عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہیں اور بچہ اور مجنون انتظام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہیں (شرط ہے کہ) وہ (امام) منتظم ہو یعنی مسلمانوں کے امور میں تصرف کا مالک ہو اپنی رائے اور اپنی فکری قوت سے اور اپنے دبدبہ (قوت) اور شوکت کی مدد سے قادر ہو اپنے علم اور عدل سے اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام کے نافذ کرنے پر اور دارالاسلام کی حدود کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلوانے پر۔ اس لئے کہ ان امور میں خلل (کوتاہی) کرنا محض ہوگا امام کو متعین کرنے کی غرض میں۔

قوله ويشترط ان يكون من اهل الولاية الخ یہاں سے ماتن ان چیزوں کو بیان کر رہے ہیں کہ جن کا امام کے اندر ہونا شرط ہے اور وہ متفق علیہ ہیں۔

پہلی شرط: یہ ہے کہ امام ولایت کاملہ کی اہلیت رکھتا ہو اور ولایت کاملہ کے واسطے پانچ چیزیں شرط ہیں: (۱) مسلمان ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں کے اوپر کسی قسم کے تصرف کرنے کی کوئی راہ نہیں دی ہے تو معلوم ہوا کہ کافر امام نہیں ہو سکتا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”مَا جَعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا“ (۲) آزاد ہو، کیونکہ غلام اپنے آقا کے کام کاج میں مصروف ہوتا ہے جبکہ امام کو مسلمانوں کے کام کے لئے فارغ ہونا چاہئے دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ غلام لوگوں کی نظروں میں حقیر و ذلیل ہوتا ہے حالانکہ امام معظم اور بازعب ہونا چاہئے (۳) امام مرد ہو، کیونکہ از روئے حدیث عورتیں کم عقل والی اور ناقص دین رکھنے والی ہوتی ہیں۔ (۴) امام عاقل ہو (۵) بالغ ہو کیونکہ مجنون اور بچہ امور کی تدبیر کرنے سے اور لوگوں کے بھلائی کے کام کرنے سے عاجز ہیں۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ امام اپنی رائے اور فکر کی قوت اور لوگوں کے دلوں میں اپنا رعب و دبدبہ اور اپنی شان و شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کے کام کرنے پر قدرت رکھنے والا ہو۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ شریعت کے احکام کا علم رکھنے والا اور انصاف اور اصابت رائے اور اپنی شجاعت کی وجہ سے احکام شرعیہ یعنی حدود و قصاص وغیرہ کو نافذ کرنے پر اور دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے پر اور مظلوم کو ظالم سے انصاف دلوانے پر بھی قادر ہو یہی چیزیں امام کے تقرر سے مقصود ہیں۔

وَلَا يَنْعَزِلُ الْإِمَامُ بِالْفُسْقَىٰ أَيْ الْخُرُوجِ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَالْجَوْرِ أَيْ الظُّلْمِ عَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَىٰ لِأَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ الْفُسْقُ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْإِثْمَةِ وَالْأَمْرَاءِ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالسَّلَفُ كَانُوا يَنْقَاضُونَ لَهُمْ وَيَقِيمُونَ الْجُمُعَ وَالْأَعْيَادَ بِإِذْنِهِمْ وَلَا يَرَوْنَ الْخُرُوجَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّ الْوَعْدَةَ لَيْسَتْ بِشَرْطِ الْإِمَامَةِ إِنْجَاءً فَبَقَاءُ أَوَّلَىٰ۔

ترجمہ: اور امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے خارج ہو جانے کی وجہ سے اور ظلم کی وجہ سے یعنی اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ فسق ظاہر ہوا اور ظلم پھیلا ائمہ اور اُمراء کی جانب سے خلفاء راشدین کے بعد۔ اور سلف ان کی فرمانبرداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عیدین (کی نمازیں) قائم کیا کرتے تھے اور ان پر خروج (بغات) کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ عصمت امامت کے لئے ابتداء شرط نہیں تو بقاء بدرجہ اولیٰ (شرط نہیں)

قوله ولا ينعزل الامام بالفسق الخ یہاں سے ماتن یہ فرما رہے ہیں کہ امام فسق (مثلاً شراب نوشی اور زنا وغیرہ) کی وجہ

سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔ اس پر شارح علامہ تفتازانی نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): خلفاء راشدین کے بعد جو خلفاء اور ائمراء ہوئے ہیں ان سے فسق بھی ظاہر ہوا اور بندوں پر انہوں نے ظلم بھی کیا اس کے باوجود سلف نے ان کی تابعداری کی اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ فسق کی وجہ سے اپنے منصب امامت سے معزول نہیں ہوئے ورنہ وہ سلف کے ہاں واجب الطاعت نہ ہوتے۔

دلیل نمبر (۲): امامت کے لئے ابتداء معصوم ہونا شرط نہیں تو بقاء یعنی امام بن جانے کے بعد اس کا معصوم ہونا بطریق اولیٰ شرط نہ ہوگا۔

وَعَنِ الشَّافِعِيِّ أَنَّ الْأَمَامَ يَنْعَزِلُ بِالْفُسْقِ وَالْجَوْرِ وَكَذَا كُلُّ قَاضٍ وَأَمِيرٍ وَأَصْلُ الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِأَنَّهُ لَا يَنْظُرُ لِنَفْسِهِ فَكَيْفَ يَنْظُرُ لِغَيْرِهِ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ حَتَّى يَصْحَحَ لِلْأَبِ الْفَاسِقِ تَزْوِيجُ ابْنَتِهِ الصَّغِيرَةِ وَالْمُسْطَوْرُ فِي كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ أَنَّ الْقَاضِيَ يَنْعَزِلُ بِالْفُسْقِ بِخِلَافِ الْأَمَامِ وَالْفَرْقُ أَنَّ فِي إِنْجِزَالِهِ وَوُجُوبِ نَصَبِ غَيْرِهِ إِثَارَةَ الْفِتْنَةِ لِمَالِهِ مِنَ الشُّوْكَةِ بِخِلَافِ الْقَاضِي۔

ترجمہ: اور امام شافعی سے منقول ہے کہ امام فسق اور ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اور اسی طرح ہر قاضی اور امیر۔ اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ فاسق آدمی ولایت کا اہل نہیں ہے امام شافعی کے ہاں، اس لئے کہ وہ اپنی ذات پر شفقت نہیں کرتا تو اپنے غیر کے لئے کیسے شفقت کرے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ (فاسق) اہل ولایت میں سے ہے یہاں تک کہ فاسق باپ کے لئے اپنی چھوٹی بیٹی کا نکاح کر دینا صحیح ہے اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا بخلاف امام کے۔ اور فرق یہ ہے کہ اس (امام) کے معزول کرنے میں اور اس کی (جگہ) دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو ابھارتا ہے اس وجہ سے کہ امام کو شوکت حاصل ہے بخلاف قاضی کے۔

قولہ وعن الشافعي ان الامام ينعزل النخ یہاں سے شارح شوافع و احتناف کے درمیان اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ فاسق اہل ولایت میں سے ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے نہیں ہے۔

دلیل: فاسق آدمی اپنے نفس کی اصلاح کی فکر نہیں کرتا اور نہ ہی اپنے اوپر رحم کھاتا ہے تو دوسروں کی فکر کیا کرے گا۔ لہذا امام اپنے فسق و ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اسی طرح ہر قاضی اور امیر بھی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا کہ جس کو مسلمانوں کا والی بنایا گیا ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسق ولایت کی اہلیت رکھتا ہے یہاں تک کہ فاسق باپ اپنی تابعداری کی کا نکاح اس

کے مرضی کے بغیر کر سکتا ہے کیونکہ اس کو ولایت حاصل ہے، آخر میں شارح فرما رہے ہیں کہ شوافع کی کتابوں میں علماء شافعیہ کا قول لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا مگر امام (بادشاہ) فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔
وجہ اس کی یہ ہے کہ امام کو معزول کرنے میں اور اس کی جگہ دوسرے کو مقرر کرنے میں فتنہ کھڑا ہوگا کیونکہ بادشاہ (امام) کو بدبہ حاصل ہے جس کو آسانی سے دبایا نہیں جاسکتا بخلاف قاضی کے، اس کو معزول کرنے میں اگر کوئی فتنہ کھڑا ہوگا تو امام (بادشاہ) اپنی طاقت سے اس کو کچل دے گا۔

وَلَمْ يَرْوِ النُّوَادِرُ عَنِ الْعُلَمَاءِ الْفَلَاةِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قَضَاءُ الْفَاسِقِ وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ إِذَا قُلِدَ الْفَاسِقُ ابْتِدَاءً يَصَحُّ وَلَوْ قُلِدَ وَهُوَ عَدْلٌ يَنْعَزِلُ بِالْفُسْقِ لِأَنَّ الْمُقْلِدَ اعْتَمَدَ عَلَى عَدَالَتِهِ فَلَمْ يَرْضَ بِقَضَائِهِ بَلْوِيهَا وَفِي فَتَاوَى قَاضِي خَانَ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ إِذَا ارْتَشَى لَا يَنْفَعُ قَضَاؤُهُ فِيمَا ارْتَشَى وَأَنَّهُ إِذَا أَخَذَ الْقَاضِي الْقَضَاءَ بِالرَّشْوَةِ لَا يَصِيرُ قَاضِيًا وَلَوْ قَضَى لَا يَنْفَعُ قَضَاءُهُ۔

ترجمہ: اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ابتداء (شروع ہی سے) فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ابتداء (شروع ہی سے) فاسق کو قاضی بنایا گیا ہو تو صحیح ہے اور اگر اس حال میں قاضی بنایا گیا کہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اس لئے کہ مُقْلِد (قاضی بنانے والے بادشاہ) نے اس کی عدالت پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ (علماء نے) اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب قاضی نے رشوت لی تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا اور (اس بات پر بھی اجماع ہے کہ) جب قاضی نے عہدہ قضاء رشوت ہی سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہ ہوگا اور اگر اس نے فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

قوله و فی رواية النوادر عن العلماء الثلاثة الخ شارح فرماتے ہیں کہ علماء ثلاثہ (ابو حنیفہ، ابو یوسف اور امام محمد) سے نوادر کی روایت میں یہ بات منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ابتداء فاسق کو قاضی بنایا گیا تو قاضی بنانا درست ہے اور اگر اس کو عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا پھر وہ فسق میں مبتلا ہو گیا تو معزول کر دیا جائے گا کیونکہ امام (بادشاہ) نے اس کو عدالت کی بناء پر قاضی بنایا تھا اور عادل نہ رہنے کی صورت میں اس کے قاضی بنے رہنے پر امام راضی نہ ہوگا۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ علماء فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جس مقدمہ میں قاضی نے رشوت لی ہے اس مقدمہ میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور نیز یہ بھی لکھا ہوا ہے کہ اگر اس نے عہدہ قضاء رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی بھی نہ ہوگا اور اگر اس نے کوئی فیصلہ کیا ہے تو وہ بھی نافذ نہ ہوگا۔

فائدہ (۱): امام ابو حنیفہؒ سے باب فقہ میں جو روایات مشہورہ ہیں ان کو ظاہر الروایۃ کہتے ہیں۔ یعنی امام محمدؒ کی کتب ستہ (مبسوط، جامع صغیر، جامع کبیر، والسر والزیادات) میں جو مسائل ہیں وہ ظاہر الروایۃ ہیں اور جو روایات غیر مشہورہ ہیں ان کو نوادر کہا جاتا ہے جیسے کتاب نوادر ابن سماعہ اور نوادر ابن رستم وغیرہ۔

فائدہ (۲): علماء ثلاثہ سے مراد امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ہیں۔ قاضی خان سے مراد مشہور امام فخر الدین حسن بن منصور بن ابوالقاسم محمود بن عبدالعزیز القرغانی ہیں جو قاضی خان سے مشہور ہیں ان کی وفات ۵۹۲ھ میں ہوئی۔

وَكُتُوزُ الصَّلَاةِ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ وَلَا تَعْلَمَاءُ الْأُمَّةِ كَانُوا يُصَلُّونَ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ وَ الْبِدْعِ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ وَ مَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْمُتَبَدِّعِ فَمَحْمُولٌ عَلَى الْكِرَاهَةِ إِذَا لَا كَلَامَ فِي كِرَاهَةِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَ الْمُتَبَدِّعِ هَذَا إِذَا لَمْ يَكُنِ الْفُسْقُ أَوْ الْبِدْعَةُ إِلَى حَدِّ الْكُفْرِ أَمَّا إِذَا أَكْدَى إِلَيْهِ فَلَا كَلَامَ فِي عَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَلْفَهُ۔

ترجمہ: اور ہر ایک نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھو اور اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا نیکر نماز پڑھتے رہے ہیں اور وہ جو بعض سلف سے منقول ہے یعنی بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کرنا وہ کراہت پر محمول ہے اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے یہ اس وقت ہے جب کہ فسق یا بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچ جائے بہر حال جب کفر کی حد تک پہنچ جائے تو پھر اس کے پیچھے نماز کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں۔

قولہ وتجاوز الصلوة خلف كل بر وفاجر الخ یہاں سے ماتن اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ بتا رہے ہیں کہ ان کے ہاں ہر نیک و بد مسلمان کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے بشرطیکہ اس کا فسق یا بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچ جائے اس پر شارحؒ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں اور ”وما نقل عن بعض الخ“ سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر کیا ہے۔

دلیل نمبر (۱): نبی علیہ السلام کا فرمان ہے ”صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ“ کہ ہر نیک و بد (مسلمان) کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔

دلیل نمبر (۲): علماء امت فاسقوں اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے والوں اور بدعتوں کے پیچھے نماز پڑھتے رہے اور کسی نے اس پر نیکر نہیں فرمائی۔ لہذا جواز صلوة پر اجماع ہو گیا۔

اعتراض: و ما نقل عن بعض السلف الخ بعض علماء نے فاسق اور بدعتیوں کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کیا ہے تو پھر آپ کا اجماع کیسے رہا کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے۔

آخر میں شارح فرما رہے ہیں کہ یہ گفتگو اس وقت ہے کہ جب اس کا فسق و بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچا ہو ورنہ بغیر کسی اختلاف کے ان کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔ مثلاً اس شیعہ کے پیچھے جو حضرت علیؑ کی الوہیت کا قائل ہے اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔

توجہ: پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو غیر مومن قرار دیا ہے لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز جائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے نہ کہ ایمان کا وجود بمعنی تصدیق اور اقرار اور سب اعمال کا پایا جانا۔

وَيُصَلِّي عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ إِذَا مَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ لِلْإِجْمَاعِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدْعُوا الصَّلَاةَ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقُبُلَةِ.

دلیل نمبر (۱): اجماع ہے کہ علماء امت فاسقوں کی نماز جنازہ پڑھتے چلے آئے ہیں۔
 اس پر شارح نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک اجماع اور دوسرا نبی علیہ السلام کا فرمان مبارک۔
 یہ بھی ہے کہ ہر نیک و بد مسلمان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ بظاہر یہ معلوم ہو کہ اس کی موت ایمان پر ہوئی ہے۔
 و بصلیٰ علی کل ہر و فاجر الخ ماتن یہاں سے اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ پیش کر رہے ہیں کہ ان کا

دلیل نمبر (۴): نبی علیہ السلام کا فرمان ہے ”لا تدعو الصلوٰۃ الخ“ کہ اہل قبلہ میں سے جو مرجائے اس کی نماز جنازہ پڑھو۔ ان الفاظ کے ساتھ حدیث نہیں آئی جو شارح نے بیان کی ہے بلکہ امام بیہقی نے ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے

ساتھ روایت کیا ہے ”صلوا علی کل برّ و فاجر“ مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے نیز طبرانی نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے ”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صلوا علی من قال لا الہ الا اللہ“ مگر یہ سند بھی ضعیف ہے لہذا مسئلہ کا مدار صرف اجماع ہی رہا۔

فَإِنْ قِيلَ امْتَنَالُ هَذِهِ الْمَسَائِلِ إِنَّمَا هِيَ مِنْ فُرُوعِ الْفَقْهِ فَلَا وَجْهَ لِابْتِرَاقِهَا فِي أُصُولِ الْكَلَامِ وَإِنْ أَرَادَ أَنْ اغْتِنَادَ حَقِيقَةَ ذَلِكَ وَاجِبٌ وَهَذَا مِنَ الْأُصُولِ فَجَمِيعُ مَسَائِلِ الْفَقْهِ كَذَلِكَ قُلْنَا إِنَّهُ لَمَّا فَرَعَ مِنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مَبَاحِثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ وَالْمَعَادِ وَالنُّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ عَلَى قَانُونِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَطَرِيقِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهُ عَلَى نَيْكِ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي يَتَمَيَّزُ بِهَا أَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مِمَّا خَالَفَتْ فِيهِ الْمُعْتَزَلَةُ أَوْ الشَّيْعَةُ أَوْ الْفَلَسَفَةُ أَوْ الْمَلَاحِدَةُ أَوْ غَيْرُهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ وَالْأَهْوَاءِ سِوَاءِ كَانَتْ تِلْكَ الْمَسَائِلُ مِنْ فُرُوعِ الْفَقْهِ أَوْ غَيْرِهَا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعَقَائِدِ۔

توجہ: پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل صرف فقہ کی جزئیات میں سے ہیں لہذا ان کو اصول کلام میں لانے کی کوئی وجہ نہیں اور اگر (ماتن نے) یہ ارادہ کیا کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔ تو ہم جواب دیں گے کہ جب (ماتن) علم کلام کے مقاصد سے یعنی ذات واجب اور صفات اور افعال اور معاد اور نبوت اور امامت کے مباحث کو قانون اسلام اور اہل سنت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا کہ جن کی وجہ سے اہل سنت والجماعت کو دوسرے فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے ان مسائل میں سے کہ جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے (اہل سنت والجماعت کی) مخالفت کی ہے خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ ان جزئیات میں سے ہوں کہ جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

قولہ فَإِنْ قِيلَ امْتَنَالُ هَذِهِ الْمَسَائِلِ الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔
اعتراض: علم کلام میں شریعت کے ان احکام سے بحث ہوتی ہے کہ جن کا تعلق اعتقاد سے ہے جنہیں اصول کلام کہا جاتا ہے جبکہ ماتن نے ایسے مسائل چھیڑ رکھے ہیں کہ جن کا تعلق عمل سے ہے مثلاً فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا کیسا ہے اور مح علی الحنفین کا مسئلہ، نیز ترم سے وضوء کا مسئلہ وغیرہ وغیرہ یہ سارے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ ماتن نے ان کو اس کتاب میں کیوں بیان کیا ہے۔ اگر ماتن کا مقصد یہ ہے کہ ان مسائل کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اس بناء پر یہ مسائل اصول کلام میں داخل ہو گئے تو پھر یہ وجہ درست نہیں ہے اس لئے کہ فقہ کے سارے مسائل ایسے ہیں کہ جن کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا واجب ہے پھر تو سارے فقہ کے مسائل اصول کلام میں داخل مان کر ان کو یہاں ذکر کرنا چاہئے تھا چند

مسائل کی تخصیص کیوں کی ہے۔

جواب: ماتن نے اولاً ذات باری تعالیٰ وصفات باری تعالیٰ کی بحث بیان کی پھر معاد یعنی بعد الموت اور قبر و حشر کے حالات بیان کئے پھر نبوت اور امامت کا مسئلہ بیان کیا یہ سارے مسائل اہل سنت والجماعت کے اصول کے مطابق بیان کئے پھر ماتن نے یہاں سے کچھ ایسے مسائل بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے کہ جن سے اہل سنت والجماعت غیروں سے ممتاز ہو جائے۔ اگرچہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں مگر ان مسائل میں بعض فرقی باطلہ کا اختلاف ہے مثلاً معدوم چیز فی ہے یا نہیں یعنی اس پر فی کا اطلاق کرنا درست ہے یا نہیں۔ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے اور سح علی الخمین میں شیعہ کا اختلاف ہے، علامات قیامت کے بارے میں فلاسفہ کا اختلاف ہے اور کچھ مسائل میں ملاحدہ کا اختلاف ہے جیسے نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول کرنا اور کچھ میں کرامیہ کا اختلاف ہے مثلاً کرامیہ اس کے قائل ہیں کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے۔ لہذا ماتن نے ان مسائل میں اہل سنت والجماعت کا مسلک واضح کرنے کا ارادہ کیا ہے کیونکہ یہ مسائل اہل سنت والجماعت کا مایہ الامتیاز ہو گئے ہیں۔ اس لئے ماتن نے ایسے مسائل بھی بیان کئے ہیں کہ جن کا تعلق عمل سے ہے۔

وَبُكَفَّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ إِلَّا بِغَيْرِ لِمَا وَرَدَ مِنَ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ فِي مَنَاقِبِهِمْ وَوُجُوبِ الْكَفِّ عَنِ الطَّعْنِ فِيهِمْ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِنْ أَلْفَقَ مِثْلَ أَحَدِهِمَا مَا بَلَغَ مُدًّا أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَكْرَمُوا أَصْحَابِي فَلَانَّهُمْ خِيَارُكُمْ الْحَدِيثُ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي لَا تَعْوَلُوهُمْ غَرَضًا مِنْ بَعْدِي فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِإِبْغَضِي أَبْغَضَهُمْ وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ وَاللَّهُ وَمَنْ آذَى اللَّهَ تَعَالَى فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ۔

ترجمہ: اور ذکر کا جائے صحابہ کے ذکر سے مگر بھلائی کے ساتھ اس لئے کہ ان کے مناقب میں اور ان کی طعن و تشنیع سے رکنے کے وجوب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کو گالیاں مت دو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر اُحد پہاڑ کے برابر سونا (اللہ کے راستہ میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی ایک کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہنچے گا اور نہ نصف مد کو۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کی تم تعظیم کرو اس لئے وہ تم سب سے بہتر ہیں اور جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرو۔ میرے بعد تم انہیں نشانہ نہ بنانا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جس نے ان کو تکلیف دی اس نے مجھے تکلیف دی اور جس نے مجھ کو تکلیف دی تو اس نے اللہ کو تکلیف دی اور جس نے اللہ کو تکلیف دی تو قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی گرفت کرے۔

قوله ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير الخ صحابہؓ کے مناقب روایات میں کثرت کے ساتھ موجود ہیں اور ان کی تعریف بھی قرآن کریم میں بکثرت آئی ہے مثلاً "مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ"

شریعت کی اصطلاح میں صحابہؓ ان بزرگ ہستیوں کو کہتے ہیں کہ جنہوں نے بحالتِ ایمان نبی علیہ السلام کی صحبت پائی ہو اور مرتے دم تک ایمان پر قائم رہے ہوں یہ وہ بزرگ ہستیاں ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے بعد کوئی بھی شخص خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر ڈالے ان کے مقام تک نہیں پہنچ سکتا، لہذا ان کو مطعون کرنا ناجائز ہے اور ان سے محبت کرنا عین ایمان ہے جیسا کہ مذکورہ عبارت میں روایات سے ثابت ہے۔ بہر حال صحابہ کرامؓ کے فضائل میں بے شمار روایات ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ حدیث میں "ما بَلَغَ مُدُّ أَحَدِهِمْ" کے الفاظ آئے ہیں مُدُّ (بضم المیم وتشدید الدال) بالاتفاق صاع کے چوتھائی کو کہتے ہیں اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ دونوں ہتھیلیوں میں سا جانے والی مقدار کو مُدُّ کہتے ہیں۔ اور دوسری حدیث میں "اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي" کے الفاظ آئے ہیں اس کی تقدیر عبارت "اتَّقُوا اللَّهَ فِي أَصْحَابِي"، "لَا تَتَخَذُوهُمْ غُرَضًا" میں ہے اور غُرَضًا غُرَضٌ کی جمع ہے نشانہ بازی کے لئے جو چیز کھڑی کی جائے اس کو غرض کہتے ہیں فارسی میں اس کو نشانہ کہتے ہیں، مطلب حدیث کا یہ ہے کہ میرے صحابہ کو گالی اور طعن و تشنیع کا مکمل نہ بناؤ۔

ثُمَّ فِي مَنَاقِبِ كُلٍِّّ مِنْ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَكْبَابِ الصَّحَابَةِ أَحَادِيثٌ صَوِّحَتْ وَمَا وَقَعَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْمُنَازَعَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ فَلَهُ، مَحَامِلٌ وَتَاوِيلَاتٌ فَسَبُّهُمْ وَالطُّعْنُ فِيهِمْ إِنْ كَانَ مِمَّا يُخَالِفُ الْأَدِلَّةَ الْقَطْعِيَّةَ فَكُفْرٌ كَقَذْفِ عَائِشَةَ وَالْأَفْبَاحَةِ وَفَسْقٌ۔

ترجمہ: پھر ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، حسنؓ اور حسینؓ اور ان کے علاوہ اکابر صحابہؓ میں سے ہر ایک کے مناقب میں احادیث صحیحہ ہیں اور جو ان کے درمیان جھگڑے اور جنگیں ہوئی ہیں تو ان کا محمل اور تاویلات ہیں تو ان کو گالی دینا اور ان کو مطعون کرنا اگر ان باتوں میں سے ہو کہ جو ادلہ قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے جیسے حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانا، ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

قوله ثُمَّ فِي مَنَاقِبِ كُلٍِّّ مِنْ أَبِي بَكْرٍ الخ جس طرح تمام صحابہؓ کے فضائل کے بارے عام الفاظ کے ساتھ احادیث وارد ہیں اسی طرح خاص خاص صحابہؓ کے فضائل کے بارے میں بھی احادیث صحیحہ وارد ہیں، ہم یہاں چند افراد کے بارے میں کچھ احادیث ذکر کر دیتے ہیں:

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "ابوبکر خیر الناس الا ان یكون نبی"

(رواہ الطبرانی)

اور فرمایا ”ابوبکر و عمر منی بمنزلة السمع و البصر من الرأس“ (رواہ ابو نعیم)

حضرت عمرؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا ”لو كان بعدی نبی لكان عمر بن الخطاب“ (رواہ الحاکم) کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتے تو عمر بن الخطاب ہوتے۔ اور فرمایا ”ان الله جعل الحق على لسان عمر و قلبه“ (رواہ الترمذی) کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمر کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا ”عثمان و لیس فی الدنيا و لیس فی الآخرة“ (رواہ ابو یعلیٰ) کہ عثمان میرا دوست ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ اور فرمایا ”لکل نبی رفیق و رفیق فی الجنة عثمان“ (رواہ الترمذی) کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوں گے۔

حضرت غلطیؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا ”من كنت مولاه فعلى مولاه“ (رواہ الترمذی) کہ جس کا میں دوست ہوں اس کے علیؓ بھی دوست ہیں۔ اور فرمایا ”علی منی بمنزلة رأسی من بدنی“ (رواہ الخطیب) حضرت حسنؓ و حسینؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا ”الحسن و الحسين سیدا شباب اهل الجنة“ (رواہ الترمذی)

حضرت عائشہ صدیقہؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا ”فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام“ (رواہ البخاری) کہ عائشہ صدیقہؓ کی فضیلت تمام عورتوں پر ایسی ہے کہ جیسے ثرید کی فضیلت تمام کھانوں پر۔

اس کے علاوہ متعدد صحابہ (ابن عباس، ابو ہریرہ، ابو عبیدہ بن الجراح، ابی ابن کعب، معاذ بن جبل وغیرہ) کے فضائل و مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔

”و مواقع بينهم الخ“ یعنی صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئی ہیں جیسے جنگِ جمل اور جنگِ صفین ہیں اور جو آپس میں اختلافات ہوئے ہیں مثلاً حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ میں بنو نضیر کی زمین کے بارے میں حضرت عباسؓ اور علیؓ کے درمیان اختلاف ہوا ہے وہ صحیح مقصد پر محمول ہیں اور ان کی صحیح تاویل کی جائے گی، اس لئے کہ وہ سب حق کے طالب تھے اور حق کے طلب میں وہ سب مجتہد تھے اور مجتہد اجتہاد میں غلطی کرے تب بھی وہ مآجور ہے اس لئے بعض حضرات مُصِیْب تھے اور بعض مُخْطِی تھے اور خُطِی از روئے حدیث اجتہاد میں غلطی کرنے والا معذور ہے بلکہ مآجور ہے۔ لہذا صحابہؓ کی شان میں گستاخی کسی طرح بھی جائز نہ ہوگی، اگر صحابہؓ کی شان میں کوئی ایسی گستاخی کرے کہ جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہو تو پھر یہ کفر ہے جیسے شیعہ حضرت عائشہ صدیقہؓ پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہ صدیقہؓ کی عصمت اور پاکدامنی پر سورۃ النور کی اٹھارہ آیات نازل فرمائی ہیں لہذا عائشہ صدیقہؓ پر زنا کی تہمت لگانے والا قطعی کافر ہے۔

اور اگر ایسی گستاخی کرے کہ جو دلائل و نصوص قطعیہ کے خلاف نہ ہو تو پھر ایسی صورت میں وہ بدعتی اور فاسق و فاجر ہوگا، صحابہ کرام کو گالیاں دینے کے حکم میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے بعض نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جو شیخین (ابو بکر و عمر) کو گالیاں دے تو اس کو حد اقل کر دیا جائے، اس کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی اور بعض نے کہا ہے کہ توبہ تو قبول ہوگی البتہ کفر کے ارتکاب کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا جائے اور بعض نے کہا ہے کہ قتل نہ کیا جائے بلکہ سخت سے سخت سزا دی جائے۔ اور شیخین کے علاوہ دیگر صحابہ کو گالی دینے کی صورت میں سزا دینا قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا جائے۔

وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يُنْقَلْ عَنِ السَّلَفِ الْمُجْتَهِدِينَ وَالْعُلَمَاءِ الصَّالِحِينَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلَى مُعَاوِيَةَ وَآخِزَاهِ لِأَنَّ غَايَةَ أَمْرِهِمُ الْبُعْثُ وَالْخُرُوجُ عَلَى الْإِمَامِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ اللَّعْنَ وَالنَّاسُ اخْتَلَفُوا فِي يَزِيدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ حَتَّى ذُكِرَ فِي الْخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي اللَّعْنُ عَلَيْهِ وَلَا عَلَى الْحُجَّاجِ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّينَ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْقُبُلَةِ وَمَا نُقِلَ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضٍ مِنْ أَهْلِ الْقُبُلَةِ فَلَمَّا أَنَّهُ يُعْلَمُ مِنْ أَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام یہ ہے کہ سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور ان کی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعنت کو واجب نہیں کرتی اور (علماء نے) یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ (کتابوں) میں مذکور ہے کہ یزید اور حجاج پر لعنت کرنا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے نمازیوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اور جو لوگ اہل قبلہ میں سے ہیں (ان پر بھی لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے) اور نبی علیہ السلام سے جو بعض اہل قبلہ پر لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے کہ جو دوسرے لوگ نہیں جانتے تھے۔

قولہ و بالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين الخ شارحؒ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ سلف سے امیر معاویہ اور اس کی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ ان کے فعل کو بغاوت اور خروج کہا جاسکتا ہے اور یہ چیز لعنت کو واجب نہیں کرتی۔ اور یزید بن معاویہ کے بارے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ تاہم خلاصہ اور احیاء العلوم وغیرہ کتابوں میں یزید اور حجاج بن یوسف پر لعنت کرنے سے منع فرمایا گیا ہے کیونکہ اہل قبلہ پر لعنت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ باقی رہا یہ اشکال کہ نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر لعنت کرنا منقول ہے تو اس کا جواب شارحؒ یہ دے رہے ہیں کہ نبی علیہ السلام کو بذریعہ وحی لوگوں کے احوال کا علم ہو سکتا ہے تو وحی کے ذریعہ آپ کو معلوم ہو گیا ہو کہ فلاں کی موت علی الکفر ہو گی اس لئے لعنت منقول ہے (اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو نماز میں کعبۃ اللہ کا استقبال کرتے ہیں یہ مسلمان ہونے کی علامت ہے اس لئے کہ اسلام کے علاوہ دیگر آسمانی مذاہب والے کعبۃ اللہ کی طرف رخ کر کے نماز نہیں پڑھتے)۔

فائدہ (۱): حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں اور کاتب وحی ہیں ان کے بارے میں خصوصیت کے ساتھ احادیث وارد ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: ”اللھم اجعلہ ہادیاً ومہدیاً و اھد بہ“ کہ اے اللہ معاویہ کو ہادی اور مہدی بنا اور اس کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما اور صحیح بخاری میں موجود ہے کہ ابن عباسؓ کو کہا گیا کہ معاویہؓ نے ایک رکعت ہی وتر پڑھی ہے تو ابن عباسؓ نے کہا کہ ان کو چھوڑ دو وہ فقیہ ہیں اور انہوں نے نبی علیہ السلام کی محبت پائی ہے۔ کسی نے عبد اللہ ابن مبارک سے پوچھا کہ معاویہؓ افضل ہیں یا عمر بن عبد العزیزؓ، تو انہوں نے فرمایا کہ نبی علیہ السلام کے ساتھ جہاد کے وقت معاویہؓ کے گھوڑے سے جو غبار اٹھی ہے وہ عمر بن عبد العزیزؓ سے افضل ہے، ان فضائل کے ہوتے ہوئے شارح کا فقط معاویہؓ پر لعنت کے جواز کی نفی پر اکتفاء کرنا ان کی شان میں بہت بڑی کوتاہی کی بات ہے۔

فائدہ (۲): یزید کی پیدائش پچیس یا چھبیس اور ایک قول کے مطابق ستائیس ہجری میں ہوئی ہے اور یہ روایت کہ نبی علیہ السلام نے معاویہؓ کو دیکھا کہ یزید کو گود میں لئے ہوئے ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ ایک جنتی ایک دوزخی کو اٹھائے ہوئے ہے سراسر موضوع اور من گھڑت ہے جس طرح شیعہ کی یہ روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے معاویہؓ اور ان کے بیٹے یزید دونوں کو جہنمی فرمایا ہے سراسر موضوع روایت ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں یزید کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی بلکہ اس کی پیدائش خلافت عثمانی کے آخر میں ہوئی تھی۔

وَبَعْضُهُمْ أَطْلَقَ اللَّعْنَ عَلَيْهِ لَمَّا أَنَّهُ كَفَرَ حِينَ أَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَاتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ أَوْ أَمَرَ بِهِ أَوْ أَجَازَهُ، وَرَضِيَ بِهِ وَالْحَقُّ أَنَّ رَضَا يَزِيدُ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَإِسْبَاطِ شَارِهِ، بِذَلِكَ وَ إِهَانَةِ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَإِنْ كَانَ تَفَاصِيلُهُ أَحَادًا فَتَحْنُ لَا نَتَوَكَّفُ فِي شَأْنِهِ بَلْ فِي إِيْمَانِهِ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَلَى أَنْصَارِهِ وَأَعْوَابِهِ۔

ترجمہ: اور بعض لوگوں نے اس (یزید) پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ اس وقت کافر ہو گیا تھا کہ جس وقت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے کہ جس نے ان کو قتل کیا ہے یا قتل کا حکم دیا یا اس کی اجازت دی اور اس پر خوش ہوا۔ اور حق بات یہ ہے کہ حسینؓ کے قتل پر یزید کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھر والوں کی توہین کرنا ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کے معنی متواتر ہیں اگرچہ اس کی تفصیل (جزئیات) اخبار آحاد ہیں تو ہم اس کے حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار و اعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

قولہ و بعضہم اطلق اللعن علیہ الخ بعض لوگوں نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے کافر ہو گیا تھا اور کافر پر لعنت کرنا جائز ہے۔ شارح نے بھی یزید کا کفر ثابت کر کے اس پر

لعنت کو جائز قرار دیا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یزید کا حسینؑ کے قتل کئے جانے پر راضی ہونا اور خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھرانے والوں کی توہین کرنا معنی متواتر ہے اگرچہ الفاظ آحاد کے درجہ میں ہیں لہذا ہم یزید پر لعنت کرنے میں کوئی تردد نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان میں تردد کرتے ہیں۔ شارح نے لعنہ اللہ کہہ کر اپنے دل کی بھڑاس نکال لی ہے۔ مگر شارح کی یہ تمام باتیں خلاف اصول ہیں اس لئے کہ بقول محقق یزید کا حسینؑ کا قتل کرنے کا حکم ہرگز ثابت ہی نہیں ہے اور بغیر تحقیق کے کسی مسلمان کی جانب کبیرہ گناہ کی نسبت کرنا جائز ہی نہیں ہے بلکہ حسینؑ کا قاتل عبید اللہ ابن زیاد ہے جو امیر کوفہ ہے اور اس کے اس فعل پر یزید کا انکار بھی مروی ہے اور یزید کا یہ قول منقول ہے کہ اے ابن زیاد تو نے میرے لئے ہر نیک و بد کے دل میں عداوت کا بیج بو دیا ہے اور نیز اس کا یہ قول بھی مروی ہے ”رحمک اللہ یا حسینؑ لقد قتلک رجل لم يعرف حق الرحمہ“ اور اگر امر قتل ثابت بھی ہو جائے تو بھی کفر ثابت نہیں ہوتا کیونکہ قتل حسینؑ کا حکم دینا نہ تو حسینؑ کے مومن ہونے کی وجہ سے تھا اور نہ ہی نبی کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے تھا بلکہ دنیوی عداوت کی وجہ سے تھا جو کبیرہ گناہ ضرور ہے مگر کفر نہیں ہے۔

نیز محققین کے قول کے مطابق لعنت کی تین صورتیں ہیں (۱) عام وصف کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً کہا جائے ”لعن اللہ علی الکفار و الیہود“ کہ کفار اور یہود پر اللہ کی لعنت ہو، یہ صورت جائز ہے حتیٰ کہ بعض صفات کے بارے میں بھی نبی علیہ السلام کا وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا ثابت ہے جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان ہے ”لعن اللہ المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال“ (رواہ البخاری) کہ اللہ تعالیٰ عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائے۔ (۲) ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے کہ جس کا کفر کی حالت پر مرنا شارح علیہ السلام کی خبر دینے سے ثابت ہو جیسے فرعون، ابوجہل، ابلیس وغیرہ یہ صورت بھی جائز ہے (۳) ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے کہ جس کا کفر پر مرنا معلوم نہ ہو، یہ صورت جائز نہیں۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یزید کا کفر پر مرنا کسی کو معلوم نہیں لہذا تعین کے ساتھ اس پر لعنت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ ہاں البتہ وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا اور یوں کہنا کہ قاتل حسینؑ پر اللہ کی لعنت ہو، جائز ہے۔

وَكُشِّهْدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشْرَةِ الَّذِينَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَزُبَيْرٌ
فِي الْجَنَّةِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ فِي الْجَنَّةِ وَسُوَيْدُ بْنُ زَيْدٍ فِي
الْجَنَّةِ وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ وَكَذَا نَشَّهْدُ بِالْجَنَّةِ لِفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ لِمَا وَرَدَ فِي

الْحَدِيثُ الصَّوْصِحُ أَنَّ فَاطِمَةَ سَيِّدَةَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَسَائِرُ الصَّحَابَةِ لَا يُذَكَّرُونَ إِلَّا بِالْخَيْرِ وَ يُرْجَى لَهُمْ أَكْثَرُ مِمَّا يُرْجَى لِغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّارِ لِأَحَدٍ بَعْدَهُ بَلْ نَشْهَدُ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَالْكَافِرِينَ مِنَ أَهْلِ النَّارِ۔

ترجمہ: اور ہم گواہی دیتے ہیں جنت کی ان دس کے لئے کہ جن کو نبی علیہ السلام نے خوشخبری دی اس حیثیت سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابوبکرؓ جنت میں ہیں اور عمرؓ جنت میں ہیں اور عثمانؓ جنت میں ہیں اور علیؓ جنت میں ہیں اور طلحہؓ جنت میں ہیں اور زبیرؓ جنت میں ہیں اور عبدالرحمنؓ بن عوفؓ جنت میں ہیں اور سعدؓ بن ابی وقاصؓ جنت میں ہیں اور سعیدؓ بن زیدؓ جنت میں ہیں اور ابوعبیدہؓ بن الجراحؓ جنت میں ہیں اور اسی طرح ہم جنت کی گواہی دیتے ہیں فاطمہؓ اور حسنؓ اور حسینؓ کے لئے اس لئے کہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ فاطمہؓ جنتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسنؓ اور حسینؓ جنتی نوجوانوں کے سردار ہیں اور تمام صحابہ کا صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس سے زیادہ (اجر و ثواب کی) امید رکھی جائے جنتی دوسرے مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے۔ اور ہم گواہی نہیں دیں گے جنت اور دوزخ کی کسی معین شخص کے لئے بلکہ ہم گواہی دیں گے کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

ترجمہ: و نشہد بالجنة للعشرة الذين الخ جن دس صحابہ کرام کے بارے میں جنت کی بشارت مشہور ہے ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرام کی بعض جماعتوں مثلاً اصحاب بدر اور اصحاب بیعت الرضوان کے بارے میں اور اسی طرح بعض افراد کے بارے میں مثلاً فاطمہؓ، حسنؓ، حسینؓ، بلالؓ، سعد بن معاذؓ، عبداللہ بن سلامؓ، عمار بن یاسرؓ، سلمان فارسیؓ، ثابت بن قیسؓ، صہیبؓ، عاتکہ الصدیقہؓ، عباسؓ، حمزہ وغیرہ کے بارے میں بھی جنت کی بشارت احادیث صحیحہ میں وارد ہے مگر عشرہ مبشرہ کی بشارت زیادہ مشہور ہوئی ہے کیونکہ ان کا تذکرہ ایک حدیث میں کیجا ہے تو جن صحابہ کرام کی جماعتوں اور افراد کے بارے میں احادیث کے اندر جنت کی بشارت آئی ہے تو ہم ان کے جنتی ہونے کی بھی شہادت دیتے ہیں، اس کے علاوہ باقی صحابہ کرام کے لئے عام مومنین کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ سے اجر و ثواب کی اور مغفرت کی زیادہ امید رکھتے ہیں اور عام انسانوں میں سے کسی معین شخص کے بارے میں جنتی یا دوزخی کی ہم شہادت نہیں دیتے البتہ عام لفظ کے ساتھ ہم شہادت دیتے ہیں کہ اہل ایمان جنتی ہیں اور اہل کفر جہنمی ہیں۔

وَكَمْى الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْخَضَرِ لِأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ لَكِنَّهُ بِالْخَيْرِ الْمَشْهُورِ وَسُئِلَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا لِلْمُسَافِرِ وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُؤْمِمِ وَرَوَى أَبُو بَكْرٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ رَخَّصَ لِلْمُسَافِرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ وَلِلْمُؤْمِمِ يَوْمًا وَلَيْلَةً إِذَا تَطَهَّرَ فَلَيْسَ خُفُّهُ أَنْ يَمْسَحَ

عَلَيْهِمَا وَقَالَ الْحَسَنُ الْبُصْرِيُّ أَكْرَهْتُ سَبْعِينَ نَفَرًا مِنَ الصَّحَابَةِ يَرُونَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَيْنِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ مَا قُلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ حَتَّى جَاءَنِي فِيهِ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهَارِ وَقَالَ الْكُرَيْمِيُّ أَخَافُ الْكُفْرَ عَلَى مَنْ لَا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَيْنِ لِأَنَّ الْأَثَرَ الَّذِي جَاءَتْ فِيهِ فِي حِجَزِ الْعَوَاتِرِ وَبِالْجُمْلَةِ مَنْ لَا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَيْنِ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعَةِ حَتَّى سُئِلَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَقَالَ أَنْ تُحِبَّ الشُّيْخَيْنِ وَلَا تَطْعَنَ فِي الْخُفَيْنِ وَكَمَسَحَ عَلَى الْخُفَيْنِ۔

ترجمہ: اور ہم مسح علی الخفین کو سزاور حضرت میں جائز سمجھتے ہیں اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی غیر مشہور کی وجہ سے ہے اور علی بن ابی طالب سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات کی مدت مسح مقرر کی ہے۔ اور ابو بکرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے کہ جب اس نے طہارت حاصل کر کے موزے پہنے ہوں۔ اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ میں نے ستر صحابہ کو پایا کہ جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ میرے پاس اس کے بارے میں دن کی روشنی کی مانند (واضح دلائل) آ گئے۔ اور کرختی نے کہا ہے کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں اس لئے کہ اس کے بارے میں آثار و تواتر کے درجہ میں ہیں اور حاصل کلام یہ ہے کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو وہ اہل بدعت میں سے ہے یہاں تک کہ انس بن مالکؓ سے اہل السنۃ والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ (علامت یہ ہے کہ) تو شیخین سے محبت کرے اور دونوں داماد رسول (حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ) کو مطعون نہ کرے اور خفین پر تو مسح کرے۔

قولہ وروی المسح علی الخفین فی السفر و الحضر الخ مسح علی الخفین اسجد محمدیہ کی خصوصیت ہے اور اہل السنۃ والجماعت کے برخلاف روافض نے مسح علی الخفین کے جواز کا انکار کیا ہے اس بناء پر مانتے ہیں کہ مسح علی الخفین کے جواز کا ذکر کیا ہے اگرچہ کتاب اللہ میں فقط پاؤں کے غسل کا ذکر ہے تاہم غیر مشہور کی وجہ سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور یہ مسح علی الخفین کا جواز غیر مشہور سے ہے۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مسح علی الخفین کے جواز کے بارے میں جو احادیث و آثار وارد ہیں وہ تواتر کے درجہ میں ہیں لہذا اس کے جواز کا منکر کا فر ہوگا۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ جواز مسح کے بارے میں جو احادیث و آثار وارد ہیں وہ تواتر کے قریب ہیں اور تواتر کے درجہ میں نہیں ہیں لہذا اس کا منکر کا فر نہیں بلکہ بدعتی ہے۔

حضرت انسؓ بن مالک سے اہل السنۃ والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا کہ اہل السنۃ والجماعت کون لوگ ہیں تو حضرت انسؓ بن مالک نے تین علامتیں بیان کی ہیں: (۱) شیخین (ابوبکرؓ و عمرؓ) سے محبت کرنا۔ (۲) عتہین کی طعنہ زنی سے بچنا یعنی دونوں داماد و رسول (حضرت عثمانؓ و علیؓ) کو مطعون نہ کرنا (۳) مسح علی الخنہین کرنا۔ مسح علی الخنہین کی مدت اور اس کی کیفیت وغیرہ تفصیل کے ساتھ کتب فقہ میں مذکور ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

وَلَا تُحَرِّمُ نَبِيذَ التَّمْرِ وَهُوَ أَنْ يُبَدَّ تَمْرًا أَوْ يُبَبَّ فِي الْمَاءِ فَيُجْعَلَ فِي إِنْاءٍ مِنَ الْخَوْفِ فَيُحَدَّثُ فِيهِ لَدَّعٌ كَمَا فِي الْفُقَّاعِ كَأَنَّهُ نَبِيذٌ عَنْ ذَلِكَ فِي بَدْءِ الْإِسْلَامِ لَمَّا كَانَتْ الْجَوَارُ أَوَّلَ الْخُمُورِ ثُمَّ نُسِخَ فَعَدَمُ تَحْرِيمِهِ مِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ خِلَافًا لِلرُّوَاغِضِ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا اشْتَدَّ وَصَارَ مُسْكِرًا فَإِنَّ الْقَوْلَ بِحُرْمَةِ قَلِيلِهِ وَكَثِيرِهِ وَمِمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ۔

ترجمہ: اور ہم عیدِ تر کو حرام نہیں سمجھتے اور وہ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیئے جائے اور (اس کو آگ میں پکی ہوئی) مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے (جس سے) اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسے شراب ہو میں۔ گویا کہ اس سے ابتداء اسلام میں منع کیا گیا تھا جبکہ گڑے شرابوں کے برتن تھے پھر یہ (نبی) منسوخ کر دی گئی تو اس کا حرام نہ ہونا اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے ہے برخلاف روافض کے۔ اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے کہ جب وہ (نبیذ) گاڑی ہو جائے اور نشہ آور ہو جائے اس لئے کہ اس میں قلیل و کثیر مقدار کی حرمت کا قول ان باتوں میں سے ہے کہ جس کی طرف بہت سے اہل السنۃ گئے ہیں۔

قولہ وَلَا تُحَرِّمُ نَبِيذَ التَّمْرِ الخ عیدِ تر سے مراد یہ ہے کہ چھوڑے یا کھجور یا کشمش پانی میں ڈال دی جائے اور اس میں اشتہاد اور نشہ پیدا نہ ہوا ہو بلکہ تھوڑی سے تیزی اس میں آگئی ہو تو جب تک اس میں نشہ نہ پیدا ہوا ہو اس وقت تک اس پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا اور مرجوح روایت کے مطابق ایسی عیدِ تر سے وضو جائز ہے اگرچہ حنفیہ حضرات کا فتویٰ عدم جواز کا ہے بلکہ اگر اس کے علاوہ پانی نہ ملے تو فتویٰ یہ ہے کہ پہلے تیمم کرے پھر اس سے وضو کرے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسلام کے غلبہ کے ابتدائی زمانہ میں جبکہ نبیذ شراب کے برتنوں میں بنائی جاتی تھی اس وقت نبیذ سے ممانعت کی گئی تھی تاکہ غمر کی محبت قلوب سے نکل جائے جب مقصود حاصل ہو گیا تو پھر نبیذ کی حرمت بھی منسوخ ہو گئی۔

ماتنؒ نے یہ عیدِ تر کا مسئلہ اس لئے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں روافض کا اختلاف ہے وہ نبیذ کو حرام قرار دیتے ہیں جبکہ اہل السنۃ والجماعت اس کی حرمت کے قائل نہیں ہیں۔

الْفُقَّاعُ۔ فاء کے ضمہ اور قاف کی تشدید کے ساتھ ہے اس سے مراد ہو، گندم وغیرہ سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

وَلَا يَبْلُغُ وَلَكِنَّ دَرَجَةَ الْأَنْبِيَاءِ لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ مَأْمُونُونَ عَنْ خَوْفِ الْخَالِصَةِ مُكْرَمُونَ بِالْوَحْيِ

وَمُشَاهَدَةِ الْمَلِكِ مَأْمُورُونَ بِتَبْلِغِ الْأَحْكَامِ وَإِرشَادِ الْأَنَامِ بَعْدَ الْإِتِّصَافِ بِكَمَالَاتِ الْأَوْلِيَاءِ فَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْكَرَامِيَّةِ مِنْ جَوَازِ كَوْنِ الْوَلِيِّ الْفَضْلِ مِنَ النَّبِيِّ كُفْرًا وَضَلَالًا نَعْمَ قَدْ يَقَعُ تَرَدُّدٌ فِي أَنَّ مَرْتَبَةَ النَّبِيِّ الْفَضْلُ أَمْ مَرْتَبَةُ الْوِلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ بِأَنَّ النَّبِيَّ مُتَّصِفٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَأَنَّهُ الْفَضْلُ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِي لَيْسَ بِنَبِيٍِّّ۔

ترجمہ: اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں سوء خاتمہ کے خوف سے مأمون ہیں، وحی اور مشاہدہ ملک (فرشتہ) سے مکرم ہیں (یعنی اعزاز حاصل ہے) احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں اولیاء کے کمالات سے متصف ہونے کے بعد پس وہ جو بعض کرامیہ سے ولی کا نبی سے افضل ہونے کا جواز منقول ہے وہ کفر اور ضلالت ہے۔ ہاں کبھی اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ نبوت کا مرتبہ افضل ہے یا ولایت کا مرتبہ اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ نبی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور نبی اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں ہے۔

قولہ ولا يبلغ ولی درجة الانبياء الخ مآثر یہاں سے اہل السنۃ والجماعت کا ایک اور عقیدہ پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ ہے کہ کوئی بھی شخص خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر لے انبیاء کے مقام اور مرتبہ تک نہیں پہنچ سکتا اس لئے کہ جن کمالات کے ساتھ اولیاء متصف ہوتے ہیں انبیاء ان کمالات کے ساتھ بدرجہ اتم متصف ہوتے ہیں اس کے علاوہ مزید ایسے کمالات اور اوصاف کے انبیاء حامل ہوتے ہیں کہ جن سے اولیاء محروم ہیں وہ کمالات اور اوصاف یہ ہیں: (۱) انبیاء معصوم ہوتے ہیں نہ کہ اولیاء (۲) حضرات انبیاء کو سوء خاتمہ کا اندیشہ نہیں ہوتا جبکہ اولیاء کو سوء خاتمہ کا اندیشہ رہتا ہے۔ (۳) حضرات انبیاء کے پاس وحی آتی ہے اور فرشتہ جبرئیل کا مشاہدہ کرتے ہیں جبکہ اولیاء اس اعزاز سے محروم ہیں۔ (۴) انبیاء اللہ تعالیٰ کے احکام کی تبلیغ اور مخلوق خدا کی رہنمائی پر مامور ہیں جبکہ اولیاء براہ راست مامور نہیں ہیں۔ تو جب مرتبہ ولایت مرتبہ نبوت کے برابر ہی نہیں ہے تو پھر فرقہ کرامیہ کا یہ کہنا کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن ہے تو یہ کفر اور گمراہی ہے۔ ہاں البتہ بعض دفعہ اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ نبی جو مرتبہ ولایت اور مرتبہ نبوت دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو اس میں مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت۔ (۱) بعض صوفیاء کرام نے کہا ہے کہ مرتبہ ولایت، مرتبہ نبوت سے افضل ہے کیونکہ ولایت مخلوق سے رُخ موڑ کر اللہ تعالیٰ کی جانب متوجہ ہونا ہے جبکہ نبوت خالق اور مخلوق کے درمیان سفارت کا نام ہے۔ (۲) ولایت کمال باطنی ہے جبکہ نبوت کمال ظاہری ہے اور کمال باطنی کمال ظاہری سے اشرف اور افضل ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ مرتبہ نبوت ولایت سے افضل ہے اس لئے کہ ولایت میں ولی کے ساتھ نبی شریک ہے مگر مرتبہ نبوت میں نبی کے ساتھ کوئی شریک نہیں۔

وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ مَا دَامَ عَاقِلًا بَالِغًا إِلَى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ لِعُمُومِ الْخُطَابَاتِ الْوَارِدَةِ لِي

التَّكْلِيفِ وَاجْتِمَاعِ الْمُتَجَهِّدِينَ عَلَى ذَلِكَ وَذَهَبَ بَعْضُ الْأَبَاحِيِّينَ إِلَى أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا بَلَغَ غَايَةَ الْمَحَبَّةِ وَصَفَاءِ قَلْبِهِ وَ اخْتَارَ الْإِيمَانَ عَلَى الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ نِفَاقٍ سَقَطَ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَلَا يُدْخِلُهُ اللَّهُ النَّارَ بِرُكَايَةِ الْكَبَائِرِ وَيَقْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ تَسْقُطُ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ الظَّاهِرَةُ وَتَكُونُ عِبَادَتُهُ التَّفَكُّرُ وَهَذَا كُفْرٌ وَضَلَالٌ فَإِنَّ أَكْمَلَ النَّاسِ فِي الْمَحَبَّةِ وَالْإِيمَانِ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ خُصُوصًا حَبِيبُ اللَّهِ تَعَالَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ أَنَّ التَّكْلِيفَ فِي حَقِّهِمْ أَمُّ وَأَكْمَلُ وَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ فَمَعْنَاهُ اللَّهُ عَصَمَهُ مِنَ الذُّنُوبِ فَلَمْ يَلْحَقْهُ ضَرَرُهَا۔

ترجمہ: اور بندہ جب تک عاقل و بالغ ہے ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے (امرو نہی کے بارے میں) خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے جو تکالیف کے سلسلہ میں وارد ہیں اور اسی پر مجتہدین کا اجماع ہے اور بعض اباحیین اس طرف گئے ہیں کہ بندہ جب غایتِ محبت کو پہنچ جاتا ہے اور اپنے دل کی صفائی تک پہنچ جاتا ہے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر کے مقابلہ میں اختیار کر لیتا ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور ان میں سے بعض اس طرف گئے ہیں کہ اس سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی عبادت ٹھکر ہے۔ اور یہ کفر و ضلالت ہے اس لئے کہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل انبیاء ہیں خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم باوجود اس کے کہ تکالیف ان کے حق میں زیادہ کامل و مکمل ہیں اور بہر حال نبی علیہ السلام کا فرمان کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کر لے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا معنی (مطلب) یہ ہے کہ اس کو (اللہ تعالیٰ) گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے جس کی بناء پر اس کو (گناہوں کا) ضرر لاحق نہیں ہوتا۔

قوله ولا یصل العبد مادام عاقلاً الخ یہاں سے ماتن ایک فرقہ اباحیین کی تردید فرما رہے ہیں وہ فرقہ محرمات کو مباح و جائز قرار دیتا ہے مثلاً زنا و شراب کو مباح کہتا ہے اس لئے کہ اس فرقہ کو مباحین کہا جاتا ہے اس فرقہ اباحیین کا عقیدہ یہ ہے کہ جب بندہ پر محبتِ الہی کا غلبہ ہو جائے اور اس کا دل صاف و شفاف ہو جائے اور اس کے دل میں بغیر نفاق کے ایمان پیوست ہو جائے تو اس وقت اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں یعنی امر و نہی کا مکلف نہیں رہتا اور اگر اس سے گناہ کبیرہ کا صدور ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اس کو سزا نہیں دے گا اور بعض اباحیین یہ کہتے ہیں کہ اس سے عبادات ظاہرہ یعنی نماز، روزہ وغیرہ معاف ہو جاتے ہیں اور اس کی عبادت ٹھکر ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ و صفاتِ باری تعالیٰ میں غور و فکر کرنا ہے۔ ماتن ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب تک عاقل و بالغ ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کا مکلف ہے اور شریعت کے احکام ہر عاقل و بالغ کے حق میں عام ہیں خواہ وہ کسی بلند مرتبہ و مقام تک ہی پہنچ جائے اور اسی پر

مجتہدین کا اجماع ہے۔

شارح علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ باجمین کا عقیدہ کفر اور کراہی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پر لوگوں میں سے سب سے زیادہ ایمان رکھنے والے انبیاء علیہم السلام ہیں بالخصوص محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں وہ بھی برابر تاحیات احکام شرعیہ کے مکلف رہے ہیں اور ترک افضل پر بھی ان کو عتاب ہوا ہے تو عام بندہ سے کس طرح امر و نہی ساقط ہو سکتے ہیں باقی رہا یہ اشکال کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے ”اذا احب الله عبداً لم يضربہ ذنب“ کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو محبوب بنا لیتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہ سے اس کی حفاظت کرتا ہے کہ اس سے گناہ صادر ہی نہیں ہونے دیتا کہ اس گناہ کا ضرر اس کو لاحق ہو۔

وَالنُّصُوصُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تُحْمَلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا مَا لَمْ يَصُرْ عَنْهَا دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ كَمَا فِي الْآيَاتِ الَّتِي تُشِيرُ بِظَوَاهِرِهَا بِالْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَتَعْوِ ذَلِكَ لَا يُقَالُ هَذِهِ لَيْسَتْ مِنَ النُّصُوصِ بَلْ مِنَ الْمُتَشَابِهِ لِأَنَّا نَقُولُ الْمُرَادُ بِالنُّصُوصِ هَهُنَا لَيْسَ مَا يُقَابِلُ الظَّاهِرَ وَالْمُفَسِّرَ وَالْمُحْكَمَ بَلْ مَا يَغْمُرُ الْقِسَامَ النَّظْمَ عَلَى مَا هُوَ الْمُتَعَارَفُ۔

ترجمہ: اور کتاب و سنت کی نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول ہوں گی جب تک کہ ظاہری معنی سے کوئی دلیل قطعی نہ پھیرے جیسے وہ آیات جو اپنے خواہر کے اعتبار سے جہت و جسمیت اور اس کے مثل کی جانب متعبر (دالات کرتی) ہیں یہ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ نصوص سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہے جو ظاہر اور مفسر اور محکم کے مقابل ہے بلکہ (ایسا معنی مراد ہے کہ) جو نظم کی تمام اقسام کو شامل ہے اس طریقہ پر کہ جو متعارف ہے۔

قولہ والنصوص من الكتاب والسنة الخ یہاں سے ما تان اہل السنۃ والجماعت کا مسلک بتا رہے ہیں کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ کتاب و سنت کی نصوص سے وہ معنی مراد لئے جائیں گے کہ جو لغت یا شرع سے معلوم ہوئے ہوں گے جب تک ان کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو اور اگر اس کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود ہے تو پھر نصوص سے انکا ظاہری معنی مراد نہیں ہوگا مثلاً وہ آیات کہ جن سے اللہ تعالیٰ کے لئے جہت یا جسمیت ثابت ہو رہی ہے جیسے ”الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى“ اور جیسے ”يُدُّ إِلَهُهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ“ اور جیسے ”وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا“ تو یہاں ان آیات کو ظاہر سے پھیر دیا جائے گا کیونکہ لغوی معنی کے خلاف دلیل قطعی قائم ہے اس لئے کہ ان آیات سے بظاہر جہت و جسمیت ظاہر ہوتی ہے حالانکہ جہت و جسمیت وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ صفات کے بیان میں اس مسئلہ پر گفتگو گزر چکی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

”لا یقال ہذہ الخ“ سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: اعتراض کا منہا نص کا اصطلاحی معنی مراد لینا ہے جو اصول فقہ والے مراد لیتے ہیں اور شارحؒ کے جواب کا منہا نص کا اصطلاحی معنی مراد نہ لینا ہے۔ بہر حال معترض کہتا ہے کہ نص تو اس کو کہتے ہیں کہ جس کی مراد ظاہر ہو اور کلام اسی مراد کے لئے مسوق (چلائی گئی) ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں وہ سب تشابہات میں سے ہیں تو پھر ان کو نص کہنا کس طرح درست ہے؟

جواب: یہاں نص سے مراد وہ نص نہیں ہے جو مقابل منصر، محکم ہے بلکہ نص سے مراد مطلق کلام شارحؒ ہے خواہ اس کا تعلق تقسیمات اربعہ میں سے کسی بھی تقسیم اور کسی بھی قسم کے ساتھ ہو۔ نیز شارحؒ کی کلام کو نص کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مدلول کی صحت قطعی اور یقینی ہے۔ نص کا معنی لغت میں قطع کے آتا ہے۔

وَالْعُدُولُ عَنْهَا أَيْ عَنِ الظَّوَاهِرِ إِلَى مَعَانٍ يَلْغِيهَا أَهْلُ الْبَاطِنِ وَهُمْ الْمُلَاحِذَةُ وَسُمُّوا الْبَاطِنَةَ لِأَدْعَائِهِمْ أَنَّ النُّصُوصَ لَيْسَتْ عَلَى ظَوَاهِرِهَا بَلْ لَهَا مَعَانٍ بَاطِنِيَّةٌ لَا يَعْرِفُهَا إِلَّا الْمُعَلِّمُ وَقَصْلُهُمْ بِذَلِكَ نَفْيُ الشَّرِيعَةِ بِالْكُلِّيَّةِ الْحَادِثِ أَيْ مِثْلِ وَ عُُدُولٌ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ اتِّصَالٌ وَ اتِّصَافٌ بِكُفْرٍ لِكُونِهِ تَكْذِيبًا لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَا عُلِمَ مَجِئُهُ بِهِ بِالضَّرُورَةِ۔

ترجمہ: اور ان ظاہری معانی سے ایسے معانی کی طرف عدول کرنا کہ جن کا اہل باطن (ملاحذہ) دعویٰ کرتے ہیں اور نام رکھے جاتے ہیں باطنیہ، ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظواہر پر نہیں ہیں بلکہ ان کے لئے ایسے معانی باطنیہ ہیں کہ جن کو صرف معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے۔ (یہ طریقہ) الحاد ہے یعنی اسلام سے اعراض اور انحراف ہے اور کفر سے اتصال و اتصاف (یعنی گاؤ) ہے بوجہ ہونے نبی علیہ السلام کی ان باتوں کی تکذیب کے کہ جنہیں آپؐ کا لانا یقینی طور پر معلوم ہے۔

قولہ و العدول عنها الخ ماتن فرماتے ہیں کہ جن نصوص کے ظاہری معنی کے خلاف دلیل قطعی موجود نہیں ہے ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا کہ جن کے مراد ہونے کا باطنیہ دعویٰ کرتے ہیں یہ کفر اور الحاد ہے اور اسلام سے اعراض و انحراف ہے کیونکہ ایسا کرنے میں نبی علیہ السلام کی تکذیب ہے مثلاً یہ کہنا کہ جنت اور دوزخ کی حقیقت وہ نہیں جو قرآن و حدیث میں آئی ہے بلکہ جنت کی حقیقت تکلیف شرعی سے بدن کا آزاد ہو جانا ہے اور دوزخ سے مراد مشقت اور تکلیف ہے اور وضوء سے مراد امام کی محبت ہے اور غسل سے مراد امام کے ساتھ عہد کی تجدید ہے وغیرہ وغیرہ۔

جو فرقہ ان باتوں کا قائل ہے اس کا نام ملاحذہ ہے اور انہی کو باطنیہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول نہیں کرتے بلکہ معانی باطنیہ کے مدعی ہیں اور کہتے ہیں کہ ان معانی باطنیہ کو معلم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور معلم سے

مراد امام غائب لیتے ہیں۔

وَأَمَّا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَنَّ النُّصُوصَ مَصْرُوفَةً عَلَى ظَوَاهِرِهَا وَمَعَ ذَلِكَ فِيهَا إِشَارَاتٌ خَفِيَّةٌ إِلَى دَقَائِقَ تَنَكُّشُ عَلَى أَرْبَابِ السُّلُوكِ يُمَكِّنُ التَّطَبُّقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الظَّوَاهِرِ الْمُرَادَةِ فَهُوَ مِنْ كَمَالِ الْإِيمَانِ وَمَحْضِ الْعِرْفَانِ۔

ترجمہ: اور بہر حال وہ کہ جس کی جانب بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اس کے باوجود ان میں مخفی اشارات ہیں ایسے دقائق کی طرف کہ جوارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں۔ ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے، یہ تو کمال دین (ایمان) اور خالص عرفان کی بات ہے۔

قوله واما ما ذهب اليه بعض المحققين الخ یہ عبارت ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: اگر معانی باطنیہ کا دعویٰ کرنا کفر والحاد ہے تو پھر بعض صوفیاء کرام سے بھی اسی طرح کے معانی باطنیہ منقول ہیں تو پھر ان کو بھی ملحد اور کافر کہا جائے۔

جواب: دونوں میں بڑا فرق ہے اس لئے کہ فرقہ باطنیہ نصوص کو ظواہر پر محمول کرتے ہی نہیں ہیں اس لئے ان کے کفر میں شبہ نہیں بخلاف محققین صوفیاء کرام کے وہ نصوص کو ظاہری معانی پر بھی محمول کرتے ہیں مگر ظواہر کے ساتھ کچھ ایسے دقائق و حقائق خفیہ کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ جو راہ سلوک طے کرنے والوں پر منکشف ہوتے ہیں اور یہ حقائق وغیرہ نصوص کے ظاہری معنی کے خلاف نہیں ہوتے بلکہ ان حقائق و لطائف اور نصوص کے ظاہری معنی کے درمیان تطبیق بھی ممکن ہوتی ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ“ اس کا ظاہری معنی ہے کہ بھلائی کے راستہ میں مال خرچ کرنا مگر صوفیاء کرام نے اس کے ساتھ ساتھ ”مَا رَزَقْنَا“ سے روحانی نعمتوں کو بھی مراد لیا ہے اور آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ جو کچھ ہم نے ان کو انوار معرفت دے رکھیں ہیں دوسروں پر اس کا فیضان کرتے ہیں تو اس طرح کے دقائق و حقائق کی طرف نشاندہی کرنا کمال ایمانی کی بات ہے اور خالص عرفان کی بات ہے۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ میں اس طرح کے لطائف و دقائق کی جانب رہنمائی فرمائی ہے۔

وَرَدُّ النُّصُوصِ بِأَنَّ يُنَكَّرَ الْأَحْكَامُ الَّتِي ذَلَّتْ عَلَيْهَا النُّصُوصُ الْقَطْعِيَّةُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كَحَسْرِ الْأَجْسَادِ مَثَلًا كُفْرًا لِكُونِهِ تَكْذِيبًا صَرِيحًا لِلَّهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَنْ قَذَفَ عَائِشَةَ بِالزِّنَا كُفْرًا وَاسْتِحْلَالَ الْمَعْصِيَةِ صَغِيرَةً كَانَتْ أَوْ كَبِيرَةً كُفْرًا إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهَا مَعْصِيَةً بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ وَقَدْ عَلِمَ ذَلِكَ مِمَّا سَبَقَ وَالْإِسْتِهْزَاءُ بِهَا كُفْرًا وَالْإِسْتِهْزَاءُ عَلَى الشَّرِيعَةِ كُفْرًا لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ التَّكْذِيبِ وَعَلَى هَذِهِ الْأَصُولِ يَتَفَرَّغُ مَا ذُكِرَ فِي الْفِتَاوَى مِنْ أَنَّهُ إِذَا اعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًا فَلَا كَانَ

حُرْمَتُهُ لِعَمِيهِ وَقَدْ بُنِيَ بِلَدْلِيلٍ قَطْعِيٍّ يُكْفَرُ وَإِلَّا فَلَا بَانَ يَكُونُ حُرْمَتُهُ لِعَمِيهِ أَوْ بُنِيَ بِلَدْلِيلٍ ظَنِّيٍّ۔

ترجمہ: اور نصوص کا رد کرنا اس طریقہ پر کہ ان احکام کا انکار کر دیا جائے کہ جن پر نصوص قطعیہ دال ہیں یعنی کتاب و سنت، جیسے مثلاً حشرات اجماع (جسموں کا دوبارہ اٹھایا جانے کا انکار کرنا) کفر ہے اس لئے کہ اس میں صریح تکذیب ہے اللہ اور اللہ کے رسول علیہ السلام کی۔ تو جس نے حضرت عائشہ صدیقہؓ پر زنا کی تہمت لگائی تو وہ کافر ہے اور معصیت کو حلال سمجھنا خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کفر ہے جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اور یہ بات ماقبل سے معلوم ہو چکی ہے۔ اور معصیت کا ہلکا سمجھنا کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر متفرع ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے اور دلیل قطعی سے ثابت ہے تو اس کی تکفیر کی جائے گی ورنہ نہیں بائیں طور کہ حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو۔

قولہ ورد النصوص بان ينكر الاحكام الخ ماتن فرماتے ہیں کہ جن نصوص قطعیہ سے احکام ثابت ہیں اور وہ نصوص کسی تاویل کا محتمل نہیں ہیں تو ان کے اندر تاویل کرنا گویا کہ ان نصوص قطعیہ کا انکار کرنا ہے۔ اور نصوص قطعیہ کا انکار کرنا کفر ہے مثلاً حشرات اجماع ہے اس میں نص وارد ہوئی ہے اور یہ اپنی حقیقت پر محمول ہے اب اگر کوئی اس میں یہ تاویل کرے کہ اس سے مراد روحانی لذت اور اَلَم ہے تو اس نے کفر کیا کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی صریح تکذیب ہے۔ اسی طرح جو شخص ام المؤمنین حضرت عائشہؓ پر زنا کی تہمت لگائے جیسے روافض ہیں تو وہ بھی کافر ہوگا کیونکہ ان کی برأت اور عفت کے سلسلہ میں سورۃ نور میں متعدد آیات نازل ہوئی ہیں اور ”وَلَنُكَفِّرَنَّ عَنْكَ سِرَّتَكَ“ جیسے صریح لفظوں میں ان کی برأت ظاہر فرمائی ہے۔ اور اسی طرح کسی معصیت کو حلال سمجھنا خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہے کفر ہے، مثلاً خمر (شراب) کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اس کو حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ ایسا کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اس کو حرام بتلانے میں شارع کو معاذ اللہ جھوٹا سمجھتا ہے اور شارع کی تکذیب کفر ہے اور جب یہ اصول مقرر ہو گیا کہ کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے اسی طرح یہ اصول بھی مقرر ہیں کہ گناہ کو ہلکا سمجھنا اور معمولی سمجھنا بھی کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا بھی کفر ہے کیونکہ یہ افعال ایسے ہیں کہ جو تکذیب شریعت پر دال ہیں۔ تو انہی اصول کی روشنی میں علماء و ائمہ نے اپنے فتاویٰ میں جزئیات بیان فرمائی ہیں۔ بعض حضرات نے حرام لعینہ اور لغیرہ میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر حرمت لعینہ ہے اور دلیل قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے جیسے خنزیر کا گوشت، اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور اگر حرمت لغیرہ ہے جیسے رمضان المبارک کے دن میں کھانا حرام لغیرہ ہے کیونکہ یہ وقت کی وجہ سے حرام ہوا ہے اور حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا یہ عارض دم کی وجہ سے حرام ہوا ہے اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہے اسی طرح اگر حرمت دلیل ظنی سے ثابت ہے تو اس کو حلال سمجھنے والا بھی کافر نہیں ہے جیسے خصیتین کا کھانا مکروہ تحریمی

ہے غیر واحد سے اس کی حرمت ثابت ہے۔ محقق قول آگے آرہا ہے۔

وَبَعْضُهُمْ لَمْ يَفْقَرْ بَيْنَ الْحَرَامِ لِعَيْنِهِ وَلِغَيْرِهِ فَقَالَ مَنْ اسْتَحْلَ حَرَامًا وَقَدْ عَلِمَ فِي دِينِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَحْرِيمَهُ، كَيْكَاحِ ذَوِي الْمَحَارِمِ أَوْ شُرْبِ الْخَمْرِ أَوْ أَكْلِ الْمَيْمَةِ أَوْ اللَّحْمِ أَوْ الْخِنْزِيرِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ فَكَافِرٌ وَفَعَلَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ بِذُنُوبِ الْأَسْتِحْلَالِ فَسَقٌ وَمَنْ اسْتَحْلَ شُرْبَ النَّبِيذِ إِلَى أَنْ يُسْكِرَ كَفَرًا وَأَمَّا لَوْ قَالَ لِحَرَامٍ هَذَا حَلَالٌ لَتَرَوُنَّ السِّلْعَةَ أَوْ بِحُكْمِ الْجَهْلِ لَا يَكْفُرُ۔

ترجمہ: اور بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا پس کہا کہ جو کسی حرام کو حلال سمجھے اس حال میں کہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار کھانا یا خون یا خنزیر کھانا بغیر اضطرار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال سمجھنے کے ہو تو فسق ہے اور جو شخص نبیذ کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال سمجھے کافر ہو جائے گا۔ اور بہر حال اگر حرام کے بارے میں کہا کہ یہ حلال ہے سامان کو رواج دینے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے (کسی حرام کے متعلق یہ کہے کہ یہ حلال ہے) تو کافر نہیں ہوگا۔

قولہ و بعضہم لم یفرق بین الحرام لعینہ و لغیرہ الخ بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور لغیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا بلکہ یہ کہا ہے کہ جن چیزوں کی حرمت دین محمدی میں جانی پہچانی گئی ہے تو ان کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور یہی قول صحیح ہے اس لئے کہ دونوں صورتوں (لعینہ و لغیرہ) میں حلال سمجھنا بلا امتیاز شارع کی تکذیب ہے اور شارع کی تکذیب کرنا کفر ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے یعنی ماں یا بیٹی یا بہن سے نکاح کرنا یا بغیر ضرورت کے شراب پینا یا مردار کھانا یا خون پینا یا خنزیر کا گوشت کھانا اور ان کے استعمال کو جائز سمجھنا کفر ہے اور اگر ضرورت کی وجہ سے کھاتا ہے تو کافر نہیں ہے۔ مثلاً ایسی سخت بھوک ہے کہ جو مہلک ہے یا ایسا مرض ہے کہ جس کا مذکورہ اشیاء کے علاوہ کوئی علاج نہیں ہے تو اب کھانا جائز ہے اور اگر حرام سمجھتے ہوئے ان کو استعمال کرتا ہے تو فسق ہے۔

اور اگر کوئی شخص عید ترمذ وغیرہ کو نشہ کی حد تک حلال سمجھتا ہے تو کافر ہو جائے گا اس لئے کہ نبیذ اگرچہ اہل سنت کے ہاں حلال ہے کہ جب وہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے اور اگر نشہ کی حد تک پہنچ جائے تو حرام ہے اب اگر کوئی حد شکر تک پہنچنے کے باوجود اس کو حلال جانے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ اور اگر کسی نے اپنا سامان رواج دینے کے لئے یعنی گاہوں کو اس کے خریدنے پر ابھارنے کے لئے یا حرمت کا علم نہ ہونے کی وجہ سے کہتا ہے کہ یہ حلال ہے حالانکہ وہ حرام ہے تو کافر نہیں ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہاں شارع کی تکذیب نہیں پائی گئی۔

وَلَوْ تَمَنَّى أَنْ لَا يَكُونَ الْخَمْرُ حَرَامًا أَوْ لَا يَكُونَ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرَضًا لِمَا يَشْقُ عَلَيْهِ لَا يَكْفُرُ بِخِلَافِ مَا إِذَا تَمَنَّى أَنْ لَا يَحْرُمَ الزَّيْنَةُ وَقَتْلُ النَّفْسِ بَغَيْرِ حَقٍّ فَإِنَّهُ يَكْفُرُ لِأَنَّ حُرْمَةَ هَذَا ثَابِتَةٌ فِي جَمِيعِ الْأَدْيَانِ

مُؤَافَقَةً لِلْحُكْمَةِ وَمَنْ أَرَادَ الْخُرُوجَ عَنِ الْحُكْمَةِ فَقَدْ أَرَادَ أَنْ يَحْكُمَ اللَّهُ تَعَالَى بِمَا لَيْسَ بِحُكْمِهِ وَهَذَا جَهْلٌ بِنُتْنِهِ بِرَبِّهِ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور اگر اس نے تمنا کی کہ یہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان المبارک کا روزہ فرض نہ ہوتا اس وجہ سے کہ اس پر شاق گزرتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا بخلاف اس کے کہ جب یہ تمنا کرے کہ زنا حرام نہ ہوتا اور ناحق کسی شخص کا قتل کرنا حرام نہ ہوتا تو وہ کافر ہو جائے گا اس لئے کہ اس کی حرمت تمام دینوں میں ثابت ہے جو حکمت کے موافق ہے اور جس شخص نے حکمت سے باہر رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے کہ جو حکمت نہ ہو اور یہ اس کی جانب سے اپنے رب کے متعلق جہل ہے۔

قوله و لو تمنى ان لا يكون الخمر حراماً الخ یہاں ایک اصول ذہن میں رکھیں کہ کچھ احکام ایسے ہیں کہ جو تمام دینوں میں یکساں ہیں جیسے حرمت زنا اور حرمت قتل وغیرہ اور کچھ احکام ایسے ہیں کہ کسی کے دین میں ہیں اور کسی کے دین میں نہیں ہیں جیسے حرمت خمر اور فرض صیام رمضان وغیرہ۔

اب اگر کوئی شخص یہ تمنا کرے کہ یہ چیزیں فرض نہ ہوتیں یا یہ حرام چیزیں حرام نہ ہوتیں، تو اب اگر وہ چیز کہ جس کی تمنا کی ہے پہلی قسم سے تعلق رکھتی ہے تو تمنا کرنے والے کی تکفیر کر دی جائے گی کیونکہ جب وہ احکام تمام ادیان میں یکساں ہیں تو حکمت الہی کا تقاضا یہی ہے اور یہ عین حکمت ہے تو تمنا کرنے والے نے چاہا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام حکمت سے ہٹ جائیں اور اپنے احکام ہوں کہ جن میں حکمت نہ ہو تو یہ جہل عظیم ہے اور اپنے رب کے بارے میں جہل اختیار کرنا کفر ہے اس لئے ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی اور اگر وہ چیز کہ جس کی تمنا کی ہے دوسری قسم سے تعلق رکھتی ہے اب اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو تمنا کرنے والا اس لئے تمنا کر رہا ہے کہ اس کی ادائیگی اس پر شاق گزرتی ہے (۲) یا اس حکم کے ساتھ استہزاء کر رہا ہے کہ اے کاش کہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان المبارک کے روزے فرض نہ ہوتے۔ تو پہلی صورت میں تکفیر نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں اس کی تکفیر کی جائے گی۔

وَذَكَرَ الْأَمَامُ السَّرْحَسِيُّ فِي كِتَابِ الْحَيْضِ أَنَّهُ لَوْ اسْتَحَلَّ وَطِئَ امْرَأَتَهُ الْحَائِضَ يَكْفُرُ وَلَيْ النَّوَائِرِ عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ لَا يَكْفُرُ هُوَ الصَّوْحُبِيُّ وَلَيْ اسْتَحْلَالَ اللِّوَاطَةِ بِامْرَأَتِهِ لَا يَكْفُرُ عَلَى الْأَصَحِّ۔

ترجمہ: اور امام سرخسی نے کتاب الحيض میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا اور نوادر میں امام محمد سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔

اور اپنی بیوی کے ساتھ لواطت کو حلال جاننے میں اصح قول کے مطابق کافر نہ ہوگا۔

قوله و ذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض الخ شارح نے یہاں دو متعارض قول ذکر کئے ہیں۔

(۱) مبسوط کی روایت کے مطابق اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کو حلال جاننے والے کی تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ یہ فرمانِ باری تعالیٰ ”فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ“ کا انکار کرنا ہے۔

(۲) اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہ ہوگا یہی صحیح ہے اس لئے کہ اس میں دو احتمال موجود ہیں کہ ”ولا تقربوھن“ میں نہی گندگی (حیض) کی وجہ سے ہونے کی تحریم کی وجہ سے۔ اور کہا ابراہیم بن رستم نے جو انمة الحنیفہ میں سے ہیں کہ اگر یہ گمان کر کے حلال جانا کہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر یہ جاننے کے باوجود کہ نہی مفید تحریم ہے پھر بھی اس کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا تو ابراہیم بن رستم کا یہ قول اعدل و انصب ہے۔

اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال جاننے والا کافر نہ ہوگا کیونکہ اس کی حرمت حالتِ حیض کی وطی پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہوئی ہے اور علت مشترکہ گندگی ہے اور اس کی حرمت کتاب اللہ اور احادیث متواترہ سے ثابت نہیں ہے اس کے بارے میں جو احادیث مروی ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

وَمَنْ وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى بِمَا لَا يَلِيْقُ بِهِ أَوْ سَخَرَ بِاسْمِهِ مِنْ أَسْمَائِهِ أَوْ بِأَمْرِهِ مِنْ أَوْامِرِهِ أَوْ أَنْكَرَ وَعْدَهُ أَوْ وَعِيدَهُ، يَكْفُرُ وَكَذًا لَوْ تَمَنَّى أَنْ لَا يَكُونَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَى قَصْدِ اسْتِخْفَافٍ أَوْ عَدَاوَةٍ وَكَذًا لَوْ ضَحَكَ عَلَى وَجْهِ الرِّضَاءِ فِيمَنْ تَكَلَّمَ بِالْكَفْرِ۔

ترجمہ: اور جس نے اللہ تعالیٰ کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کیا کہ جو اس کے لائق نہیں یا اس کے ناموں میں سے کسی نام کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے حکموں میں سے کسی حکم کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے وعدہ یا وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ انبیاء میں سے کوئی نبی نہ ہوتا استخفاف یا عداوت کے ارادہ سے (کافر ہو جائے گا) اور اسی طرح اگر ہنسا رضامندی کے طریقہ سے اس شخص پر کہ جس نے کلمہ کفر بولا۔

قولہ ومن وصف الله تعالى بما لا يليق الخ اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کی کہ جو شانِ الوہیت کے منافی ہے تو کافر ہو جائے گا مثلاً جہل، ظلم، کذب، فقر، زوجہ، ولد، یا حمیت وغیرہ یا اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی نام کا یا اس کے احکام میں سے کسی حکم کا مذاق اڑایا تو کافر ہو جائے گا جیسا کہ آج کل جاہلوں نے تین طلاقیں کو ایک طلاق شمار کرنے کا مذاق بنایا ہوا ہے یہ شریعت کے حکم سے مذاق ہے اور یہ کفر ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے وعدہ یا وعید کا انکار کرنا بھی کفر ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے تمنا کی کہ کاش کوئی نبی نہ ہوتا یہ سوچتے ہوئے کہ انبیاء کی بعثت کا کوئی فائدہ نہیں ہے یا انبیاء سے عداوت کی بناء پر تمنا کرتا ہے تو یہ شخص کافر ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کلمہ کفر بولا تو یہ اس پر اس کلمہ کو اچھا سمجھتے ہوئے ہنسا تو کافر ہو جائے گا اور اگر اس کو اضطراب نہی آگئی تو اب کافر نہ ہوگا۔

وَكَذًا لَوْ جَلَسَ عَلَى مَكَانٍ مُرْتَفِعٍ وَحَوْلَهُ جَمَاعَةٌ يَسْأَلُونَهُ مَسَائِلَ وَيَضْحَكُونَهُ، وَيَضْرِبُونَهُ، بِالْوَسَائِدِ

يَكْفُرُونَ جَمِيعًا وَكَذًا لَوْ أَمَرَ رَجُلًا أَنْ يَكْفُرَ بِاللّٰهِ أَوْ عَزَمَ عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ، يَكْفُرُهُ وَكَذًا لَوْ أَتَنَى لَامْرَأَةً بِالنَّكَاحِ لَعَيِنَ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذًا لَوْ قَالَ عِنْدَ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالزَّوْنَا بِسْمِ اللّٰهِ وَكَذًا إِذَا صَلَّى بِغَيْرِ الْقِبْلَةِ أَوْ بِغَيْرِ طَهَارَةٍ مُتَعَمِّلًا يَكْفُرُ وَإِنْ وَافَقَ ذَلِكَ الْقِبْلَةَ وَكَذًا لَوْ أَطْلَقَ كَلِمَةَ الْكُفْرِ اسْتِخْفَافًا لَا اعْتِقَادًا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْفُرُوعِ۔

توجہ: اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے ارد گرد ایک جماعت ہے کہ جو اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور اس پر ہنستے ہیں اور ہنسنے پھینک پھینک کر اس کو مارتے ہیں تو سب کافر ہو جائیں گے اور اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ اراد کیا اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر (اختیار کرنے) کا فتویٰ دیا تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے۔ اور اسی طرح اگر شراب پیتے وقت یا زنا کرتے وقت ”بسم اللہ“ کہا اور اسی طرح اگر قصد بغیر قبلہ کے نماز پڑھی یا قصد بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگرچہ وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو۔ اور اسی طرح اگر کلمہ کفر بولا اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد کے اس کے علاوہ بھی جزئیات ہیں۔

قوله وکذا لو جلس علی مکان مرتفع الخ شارحؒ یہاں سے کفر کی چند اور صورتیں پیش کر رہے ہیں۔

- (۱) شریعت کا مذاق اڑانے کی غرض سے کسی آدمی کو بلند جگہ بٹھا کر اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور ہنستے ہیں اور اس پر ہنسی پھینک پھینک کر مارتے ہیں مقصد ان کا استہزاء اور شریعت کا مذاق ہے تو سب کافر ہو جائیں گے۔
- (۲) اگر کسی نے کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا حکم دینے کا عزم کر لیا تو کافر ہو جائے گا۔
- (۳) اسی طرح اگر کسی نے عورت کو فتویٰ دیا کہ کفر اختیار کر لے تاکہ وہ اپنے شوہر سے باندہ ہو جائے تو کافر ہو جائے گا اس لئے کہ رضا بالکفر کفر ہے۔

- (۴) اسی طرح شراب پیتے وقت یا زنا کرتے وقت ”بسم اللہ“ پڑھی (اللہ کے نام کی توہین کی وجہ سے) تو کافر ہو جائے گا۔
- (۵) اسی طرح قصد بغیر قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی یا قصد ابلا طہارت نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگرچہ اتفاق سے جمع قبلہ ہو اس لئے کہ یہ عبادت کا استخفاف ہے اس کو معمولی اور ہلکا سمجھنا ہے لیکن اگر نماز میں کسی کو حدث لاحق ہو گیا اور اس کو وہاں سے ہٹے ہوئے شرم آتی ہے اس وجہ سے وہ نماز میں مشغول رہا تو کافر نہ ہو گا اس لئے کہ مقصود عبادت کا استخفاف نہیں ہے مگر اس آدمی پر واجب ہے کہ رکوع اور سجدہ وغیرہ کی نیت نہ کرے ویسے ہی جھکتا رہے

- (۶) اور اسی طرح اگر کسی نے کلمہ کفر بولا یا اس کو ہلکا سمجھتے ہوئے بولا تو بھی کافر ہو جائے گا اور اگر اس کا اعتقاد رکھتے ہوئے بولا (یعنی یہ اعتقاد کہ کلمہ کفر بولنے سے آدمی کافر ہو جاتا ہے) تو پھر اس کا کفر بالکل ظاہر ہے۔ شارحؒ نے کہا ہے کہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سی جزئیات ہیں کہ جو کتب فتاویٰ (عالم گیر، قاضی خان وغیرہ) میں مذکور ہیں۔

وَالْيَاسُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرًا لَّأَنَّهُ لَا يَبْتَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ وَالْأَمْنُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرًا لَّأَنَّهُ لَا يَأْمَنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ فَإِنْ قِيلَ الْجَزْمُ بَانَ الْعَاصِي يَكُونُ فِي النَّارِ يَأْسُ مِنَ اللَّهِ وَبَانَ الْمُطِيع يَكُونُ فِي الْجَنَّةِ أَمْنٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُعْتَزِلُ كَافِرًا مُطِيعًا كَانَ أَوْ عَاصِيًا لَّأَنَّهُ إِمَّا آمِنٌ أَوْ آيِسٌ وَمِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنْ لَا يَكْفُرَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ قُلْنَا هَذَا لَيْسَ بِيَأْسٍ وَلَا آمِنٍ لَّأَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ الْمُعْصِيَانِ لَا يَبْتَاسُ أَنْ يُؤَفِّقَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِلتَّوْبَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَعَلَى تَقْدِيرِ الطَّاعَةِ لَا يَأْمَنُ مِنْ أَنْ يَخْذُلَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَيَكْتَسِبُ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ سے ناامید ہونا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر ہی ناامید ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہو جانا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں کہ جو خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی (گناہ گار) جہنم میں ہوگا اللہ سے ناامیدی ہے اور اس بات کا (یقین) کہ مطیع (فرمانبردار) جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو خواہ مطیع ہو یا عاصی ہو۔ اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (مطیع ہونے کی صورت میں) یا ناامید ہوگا (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ ہی بے خوفی ہے اس لئے کہ وہ (معتزلی) عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو رسوا کر دے پس وہ معاصی کا ارتکاب کرنے لگے۔

قولہ والیاس من اللہ تعالیٰ کفر الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ ”فان قيل“ تک ہے اس حصہ میں ماتن نے اہل السنۃ والجماعت کا ایک عقیدہ پیش کیا ہے اور دوسرا حصہ ”فان قيل“ سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔

پہلا حصہ: ماتن نے اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ پیش کیا ہے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ناامید ہونا کفر ہے خواہ ضروریات دنیویہ ہوں یا اخرویہ ہوں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”يُؤَلِّدُ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ“ اور اللہ تعالیٰ کی رحمت سے کافر لوگ ہی ناامید ہوتے ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے حضرت یعقوب علیہ السلام کی حکایت کے بارے میں ”يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوْسُفَ وَآخِيهِ وَلَا تَابَسُّوْا مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ اِنَّهُ لَا يَابَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ“ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بے خوف ہو جانا بھی کفر ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخٰسِرُونَ“ مکر اللہ

سے مراد یہ ہے کہ مجرم کو مہلت دینے کے بعد اچانک پکڑ لینا ہے۔ کفر کی وجہ سے دراصل یہ ہے کہ ناامید ہونا اللہ تعالیٰ کے وعدوں کی تکذیب کرنا ہے اور عذاب سے بے خوف ہونا اللہ تعالیٰ کی پکڑ پر اس کی قدرت کا انکار کرنا ہے اور یہ دونوں باتیں کفر کو مستلزم ہیں اس لئے ناامیدی بھی کفر ہے اور عذاب سے بے خوفی بھی کفر ہے۔

دوسرا حصہ: اعتراض: معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کو جنت میں داخل کرنا اور عاصی کو جہنم میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے اس لئے اب یہ اعتراض ہوتا ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہوگا تو اس کو اپنے جنتی ہونے کا یقین ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بے خوف ہو گیا اور اگر معتزلی عاصی ہے تو اس کو اپنے جہنمی ہونے کا یقین ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہو گیا اور ماتن (مصنف) کے بقول اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامیدی اور اس کے عذاب سے بے خوفی دونوں باتیں کفر ہیں تو پھر معتزلی کو ہر حال میں کافر کہنا چاہئے حالانکہ اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہئے اور معتزلہ اہل قبلہ میں سے ہیں۔

جواب: شارح نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معتزلی نہ تو عاصی ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہے اور نہ مطیع ہونے کی صورت میں اللہ کے عذاب سے بے خوف ہے اس لئے کہ عاصی ہونے کی صورت میں وہ اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اس کو اللہ توبہ کی توفیق دیدے اور عمل صالح کرنے لگے تو ناامیدی کہاں رہی اور مطیع ہونے کی صورت میں اُسے یہ خوف لاحق ہو کہ اللہ تعالیٰ اس سے نیک عمل کی توفیق سلب کر لے اور اپنا دستِ حفاظت و مدد اٹھالے جس کی وجہ سے وہ معاصی کے اندر گرفتار ہو کر عذاب کا مستحق بن جائے لہذا نہ یأس ہے اور نہ امن ہے (یعنی نہ تو ناامیدی ہے اور نہ ہی عذاب سے بے خوفی) لہذا کفر نہ ہوا۔

وَبِهَذَا يَطْلَهُ الْجَوَابُ لِمَا قِيلَ إِنَّ الْمُعْتَزَلِيَّ إِذَا ارْتَكَبَ كَبِيرَةً لَزِمَ أَنْ يَصِيرَ كَافِرًا لِيَأْسِهِ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَلَا عَقْدَاقِهِ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَذَلِكَ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ اعْتِقَادَ اسْتِحْقَاقِهِ النَّارَ يَسْتَلْزِمُ الْيَأْسَ وَأَنَّ اعْتِقَادَ عَدَمِ إِيمَانِهِ الْمُفَسِّرَ بِمَجْمُوعِ التَّصَدِيقِ وَالْأَقْرَارِ وَالْأَعْمَالِ بِنَاءً عَلَى انْتِفَاءِ الْأَعْمَالِ يُوجِبُ الْكُفْرَ هَذَا۔

ترجمہ: اور اس تقدیر سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کر لے تو اس کا کافر ہونا لازم آئے گا اس کے اللہ کی رحمت سے ناامید ہونے کی وجہ سے اور (اپنے بارے میں) یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا اعتقاد ناامید ہونے کو مستلزم ہے اور (اس بات کو بھی نہیں مانتے کہ) ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منہی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے۔ اس کو محفوظ کرلو۔

قولہ وبهذا يظهر الجواب لما قيل الخ شارح اس عبارت کو قائل (سائل) کی کلام کو پورا کرنے کی غرض سے لائے ہیں ورنہ اس اعتراض کا جواب گزر چکا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہماری گزشتہ تقریر سے اعتراض کا جواب ہو چکا ہے کہ جو یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ معتزلی جب کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوگا تو وہ یقیناً اللہ کی رحمت سے ناامید ہوگا اور ناامیدی کفر ہے اور نیز اس کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور غیر مومن کی ناامیدی ظاہر ہے تو اب اس کو کافر کہنا چاہئے تو شارح جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر معتزلی مرتکب کبیرہ ہو تب بھی ناامیدی لازم نہیں آتی کیونکہ معتزلی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اگر میں نے توبہ کر لی تو عذاب دور ہو جائے گا۔ اور اگر معتزلی کو غیر مومن مان لیا جائے (ان کے گمان کے مطابق جب کہ وہ مرتکب کبیرہ ہو اس لئے کہ ان کے ہاں اعمال، ایمان کا جزء اور رکن ہیں اور جزء کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہے) تب بھی معتزلی کا کفر ثابت نہیں ہوتا ہمارے اصول کے مطابق تو ظاہر ہے اس لئے کہ اعمال ہمارے نزدیک ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں اور معتزلہ کے اصول کے مطابق ترک عمل عدم ایمان کو تو ثابت کرتا ہے لیکن کفر کو نہیں کیونکہ وہ معتزلہ ”منزلة بين المنزلتين“ کے قائل ہیں۔

وَالْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَا يُكْفَرُ أَحَدٌ مِّنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ وَقَوْلِهِمْ يُكْفَرُ مَنْ قَالَ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ وَاسْتِحْصَالِهِ الرُّوْيَةِ أَوْ سَبِّ الشَّيْخَيْنِ أَوْ لَعْنَهُمَا وَامْتِنَالِ ذَلِكَ مُشْكِلٌ۔

ترجمہ: اور جمع کرنا (تطبیق دینا) ان کے اس قول کے درمیان کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے اس قول کے درمیان کہ جو خلق قرآن کا قائل ہے یا روایت باری تعالیٰ کے محال ہونے کا قائل ہے یا جس نے شیخین کو گالی دی یا ان پر لعنت کی کافر ہو جائے گا اور اس کے ہم مثل مشکل ہے (یعنی ان دونوں قولوں کے درمیان تطبیق مشکل ہے)

قولہ والجمع بين قولهم الخ شارح یہاں سے یہ فرما رہے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعت کے دو متعارض قولوں کے درمیان تطبیق دینا مشکل ہے کیونکہ ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کی جائے اور دوسری جانب یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کو مخلوق کہنے والے اور جنت میں اللہ کی روایت کو محال کہنے والے اور شیخین پر سب و شتم کرنے والوں کی تکفیر کی جائے گی۔ ان دونوں قولوں میں تناقض ہے تطبیق مشکل ہے، لیکن حقیقت میں ان دونوں قولوں میں کوئی تناقض نہیں ہے اور یہ عدم تطبیق والا اشکال متعدد طریقوں سے دور کیا گیا ہے (۱) اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کرنا یہ شیخ اشعریؒ اور ان کے متبعین کا قول ہے اور یہی ملتقی میں امام ابوحنیفہؒ کا قول منقول ہے اور مذکورہ لوگوں کی تکفیر کا قول فقہاء کا مذہب ہے تو جب قائل ہر قول کے مختلف لوگ ہیں تو اب کوئی تناقض نہیں رہا۔

(۲) دلائل قطعیہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع سلف اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے نہ کہ مخلوق کا اور روایت باری تعالیٰ بھی ثابت ہے اور شیخین کے لئے شرافت عظیمہ بھی ثابت ہے تو اب جو ان مذکورہ چیزوں کا

انکار کرے گا وہ یقیناً اہل قبلہ میں سے شمار نہ ہوگا لہذا تعارض باقی نہ رہا۔

(۳) مذکورہ لوگوں کی تکفیر حقیقت پر محمول نہیں ہے بلکہ تہدید اور تغلیط پر محمول ہے اور اہل قبلہ کی عدم تکفیر حقیقت پر محمول ہے لہذا تعارض باقی نہ رہا۔

وَتَصْدِيقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَصَلَّاهُ، بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى مُحَمَّدٍ وَ الْكَاهِنُ هُوَ الَّذِي يُخْبِرُ عَنِ الْكَوَائِنِ فِي مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيَدْعِي مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ وَمُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ وَكَانَ فِي الْعَرَبِ كَهَنَةً يَدْعُونَ مَعْرِفَةَ الْأُمُورِ فَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعُمُ أَنَّ لَهُ رُكْبًا مِنَ الْجِنِّ وَتَابِعَةً يُلْقِي إِلَيْهِ الْأَخْبَارَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعُمُ أَنَّهُ يَسْتَنْدِرُ الْأُمُورَ بِفَهْمِ أَعْيُنِهِ۔

ترجمہ: اور کاهن کی تصدیق کرنا اس چیز کے بارے میں کہ جس کے غیب سے ہونے کی خبر دیتا ہے کفر ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جو آ یا کسی کاهن کے پاس پس اس کی تصدیق کی اس چیز کے بارے میں کہ جو وہ کہتا ہے تو اس نے کفر کیا اس چیز کا (یعنی کتاب اللہ کا) جو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ اور کاهن وہ ہے جو آئندہ زمانہ میں ہونے والے واقعات کی خبر دیتا ہے اور اسرار کی معرفت کا دعویٰ کرتا ہے اور علم غیب جاننے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور عرب میں کچھ کاهن تھے جو امور غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ ان کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن ہیں جو ان کو خبریں پہنچاتے ہیں اور بعض ان میں سے یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خداداد ذہانت کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کر لیتے ہیں۔

قولہ و تصدیق الکاهن بما يخبره الخ غیب سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کا ادراک نہ تو حواس کے ذریعہ سے ہو اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل ہو کہ استدلال کے ذریعہ حاصل ہو سکے اور نہ ہی اس کا علم ضروری ہے اور جس چیز کا ادراک کسی حاسہ کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا دلیل کے ذریعہ یا اس کا علم ضروری ہے تو وہ غیب کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ ہی اس کے علم کا دعویٰ کرنا کفر ہے اور نہ ہی اس کے مدعی کی تصدیق کرنا کفر ہے۔ دراصل علم غیب اللہ کی صفت خاصہ ہے اس کے سوا کوئی نہیں جانتا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی کو بذریعہ وحی یا کسی ولی کو بذریعہ الہام کچھ باتوں کا علم عطا کر دے وہ علیحدہ بات ہے لہذا جو کاهن کی تصدیق کرے گا کہ جو امور غیبیہ کی خبر دیتا ہے تو یہ ان نصوص کا انکار ہے کہ جن میں علم غیب کا اللہ کی صفت خاصہ ہونا ثابت ہے اور نصوص کا انکار کفر ہے لہذا کاهن کی تصدیق بھی کفر ہے۔ قرآن نے غیر اللہ سے اسی علم غیب کی نفی کی ہے۔ شارح نے کاهن کی تعریف ذکر کی ہے کہ کاهن اس کو کہتے ہیں کہ جو امور آئندہ کی خبر دیتا ہے اور چھپی ہوئی چیزوں کے جاننے کا دعویٰ کرے اور یہ کہے کہ میں دل کی باتوں کو اور دفائن کو جانتا ہوں اور غیب کے علم سے واقف ہوں۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ عرب میں کچھ کاہن تھے جو مغیبات کے جاننے کا دعویٰ کرتے تھے کچھ تو یہ کہتے تھے کہ جن ہمارے تابع ہیں اور ہمیں حالات سے آگاہ کرتے رہتے ہیں اور کچھ یہ کہتے تھے کہ ہم اپنی فہم سے امور غیبیہ کو پہچان لیتے ہیں یہ سب کچھ کفر ہے۔

فائدہ: رُتِبًا۔ یہ فعلیل کے وزن پر اسم مفعول مروئی کے معنی میں ہے، ایسا جن کہ جس کو لوگ دیکھیں اور وہ کسی کا رفیق ہو۔ تابعہ، اس کا عطف رُتِبًا پر ہے معنی اس کا یہ ہے کہ جو کسی جگہ جائے تو جن بھی اس کے ساتھ جائے، تاہم وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے کے لئے ہے صاحب قاموس نے لکھا ہے کہ اگر تابع جنی ہو تو اس کو تابع اور جبیہ کو تابعہ کہتے ہیں۔

وَالْمُنْجِمُ إِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالْحَوَادِثِ الْأَتِيَةِ فَهُوَ مُثَلُّ الْكَاهِنِ۔

ترجمہ: اور نجومی جب آنے والے حوادث کے جاننے کا دعویٰ کرے تو وہ کاہن کے مثل ہے۔

قولہ والمنجم اذا ادعى العلم النجومی اس کو کہتے ہیں کہ جو ستاروں کو دیکھ کر احوال کا اندازہ لگائے اگر وہ ان باتوں کو علامت کے طریقہ پر شمار کرے اور اس سے ظن کا قائل ہو تو یہ کفر نہیں ہے یہ ان کا حال ایسا ہے کہ جیسے طبیب و حکیم نبض دیکھ کر مریض کے احوال کا علم ظنی حاصل کرتا ہے تو ایسے نجومی کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

نبی علیہ السلام کے زمانہ میں کاہن اور نجومی دونوں مشرک تھے کیونکہ وہ حوادث کو غیر اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے۔ اور اگر نجومی آنے والے حوادث کے علم کا مدعی ہے تو پھر کفر میں کاہن اور نجومی دونوں یکساں ہیں جو ان کی تصدیق کرے گا وہ بھی کافر ہو جائے گا۔

وَالْجُمْلَةُ الْعِلْمُ بِالْغَيْبِ أَمَّا تَفَرُّدُ بِهِ اللَّهُ تَعَالَى لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ لِلْعِبَادِ إِلَّا بِإِعْلَامٍ مِنْهُ أَوْ الْهِدَامِ بِطَرِيقِ الْمُعْجَزَةِ أَوْ الْكِرَامَةِ أَوْ إِشَادًا إِلَى الْأَسْتِدْلَالِ بِالْأَمَارَاتِ فِيمَا يُمَكِّنُ فِيهِ ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام یہ ہے کہ علم غیب ایسی چیز ہے کہ جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہیں بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامت کے طور پر الہام کرنے سے یا علامات کے ذریعے استدلال کی طرف رہنمائی کرنا ان امور میں کہ جن میں یہ (استدلال) ممکن ہو۔

قولہ وبالجملة العلم بالغیب الخ یہاں سے سابقہ تقریر کا خلاصہ پیش کر رہے ہیں کہ علم غیب اللہ تعالیٰ کی صفیت خاصہ ہے اس میں دوسرا کوئی شریک نہیں الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی کو بذریعہ وحی یا کسی ولی کو بذریعہ الہام کچھ باتوں کا علم عطا فرمادے تو یہ اور بات ہے اسی طرح جہاں علامات کو دیکھ کر استدلال ممکن ہو وہاں اللہ تعالیٰ بندوں کی رہنمائی فرمادے تو اور بات ہے جیسے احوال قیامت اور علامات قیامت وغیرہ سب کچھ مغیبات ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی جتنا علم بتلانا تھا بتلادیا۔ یا پھر اللہ تعالیٰ ایسی سمجھ عطا فرمادے کہ جس کے ذریعہ علامات کو دیکھ کر علم ظنی حاصل کر لے جیسے طبیب کو نبض

دیکھ کر مریض کے احوال کا علم ظنی حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اور بات ہے۔ باقی علم غیب میں اللہ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں جو شرکت کا دعویٰ کرے گا تو اس کے کفر میں کوئی شبہ نہ ہوگا۔

وَلِهَذَا ذَكَرَ فِي الْفَتَاوَى أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ عِنْدَ رُؤْيَا هَالِكِ الْقَمَرِ يَكُونُ مَطَرٌ مُدًّا عَيْنًا عِلْمَ الْغَيْبِ لَا بِعِلْمِهِ كُفْرٌ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ قائل کا قول چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت بارش ہوگی جبکہ وہ غیب کے جاننے کا مدعی ہو علامات کی وجہ سے نہ کہے تو یہ کفر ہے۔

قولہ وَلِهَذَا ذَكَرَ فِي الْفَتَاوَى الخ قائل والی تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علامات کے ذریعہ استدلال کرنے کو علم غیب نہیں کہتے تو اسی وجہ سے فتاویٰ علماء ماوراء النہر میں یہ بات مذکور ہے کہ اگر کوئی چاند کا ہالہ (یعنی چاند کے ارد گرد ایک رنگین گول دائرہ ہوتا ہے) کا رقیق کی صورت میں (دیکھ کر یہ کہے کہ بارش ہوگی تو اب اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو علم غیب کا مدعی ہو کر یہ کہے کہ بارش ہوگی۔ (۲) یا علم غیب کا مدعی نہ ہو بلکہ اس کو علامت سمجھ کر کہے کہ بارش ہوگی تو اول صورت میں یہ کہنا کہ بارش ہوگی کفر ہے اور ثانی صورت میں یہ کفر نہیں ہے۔

وَالْمَعْلُومُ لَيْسَ بِشَيْءٍ إِنْ أُرِيدَ بِالشَّيْءِ الثَّابِتِ الْمُتَحَقِّقُ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ مِنْ أَنَّ الشَّيْءَ تَسَاوَى الوجودُ وَالْعَبُودُ وَالْعَدَمُ يُرَادُفُ النَفْيَ فَهَذَا حُكْمٌ ضَرُورِيٌّ لَمْ يُنَازَعْ فِيهِ إِلَّا الْمُعْتَزِلَةُ الْقَائِلُونَ بِأَنَّ الْمَعْلُومَ الْمُمَكِّنَ ثَابِتٌ فِي الْخَارِجِ وَإِنْ أُرِيدَ أَنَّ الْمَعْلُومَ لَا يُسَمَّى شَيْئًا فَهُوَ بَعْدُ لَفْظِيٌّ مَبْنِيٌّ عَلَى تَفْسِيرِ الشَّيْءِ بِأَنَّهُ الوجودُ أَوْ الْمَعْلُومُ أَوْ مَا يَصْلُحُ أَنْ يُعْلَمَ وَيُخْبَرَ عَنْهُ فَالْمَرْجِعُ إِلَى النِّقْلِ وَكُتِبَ مَوَارِدُ الْأَسْتِعْمَالِ۔

ترجمہ: اور معدوم شئی نہیں ہے اگر شئی سے مراد ثابت متحقق ہے جیسا کہ اس کی جانب متحققین گئے ہیں کہ شیعہ وجود اور ثبوت کا مرادف ہے اور عدم نفی کا مرادف ہے۔ پس یہ (معدوم چیز کا شئی نہ ہونا) حکم ضروری (بدیہی) ہے کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا ہے سوائے معتزلہ کے، جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کا نام شئی نہیں رکھا جاتا تو یہ لفظی بحث ہے جو شئی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ (شئی) موجود ہے یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے کہ جس کو معدوم وغیرہ بنا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

قولہ وَالْمَعْلُومُ لَيْسَ بِشَيْءٍ إِنْ أُرِيدَ بِالشَّيْءِ الخ جہاں معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان بہت سارے مسائل میں اختلاف ہے وہاں ایک اختلاف معدوم کے متعلق بھی ہے۔ مانتا اس کو یہاں سے ذکر کر رہے ہیں۔

پھر اس معدوم کے متعلق دو مسئلے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت نہیں ہے اور

معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ معدوم کا نام فشی ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ عرف و لغت میں معدوم کو فشی نہیں کہا جاتا اگر کہیں معدوم پر فشی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجاز پر محمول ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم کو فشی کہا جاسکتا ہے ماتن کے قول (والمعدوم ليس بشئ) میں دونوں مسئلوں کے بیان کا احتمال ہے اسی وجہ سے شارح فرماتے ہیں کہ اگر ماتن کی مراد پہلے مسئلہ کا بیان ہے تب تو یہ بدیہی حکم ہے اس پر دلیل پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے اور نہ ہی اس میں کسی کا اختلاف ہے علاوہ معتزلہ کے۔ اور اگر دوسرے مسئلہ کا بیان ہے تو یہ نزاع لغوی ہے جو فشی کی تفسیر پر مبنی ہے جس کا فیصلہ نقل سے ہوگا اور فصحاء و بلغاء کے کلام کے تتبع سے ہوگا کہ انہوں نے فشی کی کیا تفسیر کی ہے اگر انہوں نے فشی کی تفسیر ”موجود“ سے کی ہو تو پھر معدوم کا نام فشی رکھنا غلط ہوگا اور اگر انہوں نے فشی کی تفسیر ”معلوم“ سے کی ہو تو پھر معتزلہ کی بات درست ہے موجود کا مطلب یہ ہے کہ وہ معدوم نہ ہو بلکہ اس کا وجود خارج میں ہو اور اگر فشی کی تفسیر ”معلوم“ سے کی جائے تو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ وہ موجود ہو یا معدوم ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس (فشی) کو جانا جا سکے اور اس کے بارے میں کچھ خبر دی جاسکے یعنی وہ (فشی) مجر عنہ اور محلی عنہ بن سکے۔

بہر حال آیات قرآنی سے اشاعرہ کی تائید ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ فشی کا اطلاق صرف موجود پر ہوتا ہے نہ کہ معدوم پر جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ”اَوَلَمْ يَرَوْا الْاِنْسَانَ اِذَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنْهُ شَيْئًا“ نیز اہل لغت اور اہل عرف کے سامنے اگر ”الْمَوْجُودُ فَشِيٌّ“ کہا جائے تو وہ اس کو قبول کریں گے انکار نہیں کریں گے اور اگر ”الموجود ليس بشئ“ کہا جائے تو وہ اس کا انکار کر دیں گے۔ تو معلوم ہوا کہ فشی کا اطلاق موجود پر ہوتا ہے نہ کہ معدوم پر۔ باقی معتزلہ جو آیات قرآنی سے استدلال کرتے ہیں کہ فشی کا اطلاق معدوم پر بھی ہوتا ہے وہ مجاز پر محمول ہیں جیسے ”وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ عَدُوٌّ اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰهُ“ اور فرمان باری تعالیٰ ہے ”اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ یَّقُولَ لَهُ کُنْ فیکون“ ان آیات سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابھی وہ چیز معرض ظہور میں نہیں آئی اور موجود نہیں ہوئی اس کو فشی سے تعبیر کیا جا رہا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں مجاز ابا اعتبار ”مایول الیہ“ کے اس معدوم پر جو فشی ہونے والی ہے، فشی کا اطلاق کیا گیا ہے، مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ ”مایول الیہ“ بھی ہے۔

وَلَقَدْ دُعِیَ الْاَحْیَاءُ لِلْاَمْوَاتِ وَ صَدَقْتَهُمُ اَیُّ صَدَقَ الْاَحْیَاءُ عَنْهُمْ اَیُّ عَنِ الْاَمْوَاتِ نَفَعٌ لَهُمْ اَیُّ لِلْاَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ مُعَمِّسًا بِاَنَّ الْقَضَاءَ لَا یَبْکُلُ وَ کُلُّ نَفْسٍ مَّرْهُوْنَةٌ بِمَا کَسَبَتْ وَالْمَرْءُ مُجْرَى بِعَمَلِهِ لَا بِعَمَلِ غَیْرِہٖ۔

ترجمہ: اور مردوں کے لئے زندوں کی دُعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے برخلاف معتزلہ کے (ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے) استدلال کرتے ہوئے

اس دلیل سے کہ قضاء الہی (فیصلہ خداوندی) بدلتا نہیں ہے اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی نہ کہ غیر کے عمل کی۔

قولہ و فی دعاء الاحیاء للاموات الخ یہاں سے ماقبہ ایک اور اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ مردوں کو جو مختلف اعمال خیر کے ذریعہ سے ایصالِ ثواب کیا جاتا ہے کیا اس کا نفع مردوں کو پہنچتا بھی ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف ہے ہمارے نزدیک نفع پہنچتا ہے ان کے ہاں نہیں پہنچتا۔ معتزلہ نے اپنے اس دعویٰ پر تین دلیلیں پیش کی ہیں آنے والی عبارت میں شارحؒ ہمارے دلائل پیش کریں گے۔

دلیل نمبر (۱): اللہ تعالیٰ کے فیصلے اٹل ہیں کہ جن میں تبدیلی ممکن نہیں خواہ کسی پر انعام کئے جانے سے متعلق ہو یا عذاب دیئے جانے سے متعلق ہو۔ پھر اس دعاء سے کیا فائدہ۔

جواب: جب شارحؒ نے مردہ کے لئے زندوں کی طرف سے صدقہ خیرات کے نفع بخش ہونے کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے دعا اور مختلف طریقوں سے ایصالِ ثواب بھی قضاء میں داخل ہے اور اگر قضاء مطلق اسباب ہے تو پھر معتزلہ کو چاہئے کہ سب اسباب کو ترک کر دیں نہ زراعت کے اسباب اختیار کریں اور نہ کسی اور چیز کے، بس ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں سامنے سے کوئی درندہ یا سانپ وغیرہ آئے تو اس سے تحرز نہ کریں اس لئے کہ قضاء میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ مگر معتزلہ پر تعجب ہے کہ قضاء کے اٹل ہونے کے باوجود ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر نہیں بیٹھتے۔

دلیل نمبر (۲): کل نفس مرہونہ بما کسبت یہ ایک آیت کا اقتباس ہے اور وہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”کُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ اِلَّا اَصْحَابَ الْيَمِيْنِ“۔

جواب: یہ ہے کہ کلام کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے یعنی وہاں کفار اپنے کاموں میں پھنسے ہوئے ہوں گے اور اہل ایمان جنت میں خوش و خرم ایک دوسرے کی مزاج پرسی کرتے ہوں گے۔

دلیل نمبر (۳): یہ ہے کہ ”و المرء مجزی بعملہ لا بعمل غیرہ“ کہ آدمی کو اپنے عمل کا بدلہ دیا جائے گا نہ کہ غیر کے عمل کا، یہ بھی ایک آیت کا اقتباس ہے اور وہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَ اَنْ لِّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی“ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے کہ جو اس نے کیا۔

جواب یہ ہے کہ اس آیت میں الانسان سے مراد کافر انسان ہے جیسا کہ ربیع بن انس نے کہا ہے یا پھر اس آیت کا مصداق قوم ابراہیم اور قوم موسیٰ ہے نہ کہ امت محمدیہ، یا اس آیت کا حکم منسوخ ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان سے ”وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ اَتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ اَلْخ“۔

وَلَمَّا وَرَدَ فِي الْاَحَادِيْثِ الصَّحِيْحِ مِنَ الدُّعَاءِ لِلْاَمْوَاتِ خُصُوْصًا فِيْ صَلَوةِ الْجَنَازَةِ وَ لَقَدْ تَوَارَكَةُ

السَّلَفُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ لِالْمَوَاتِ نَفْعٌ فِيهِ لَمَا كَانَ لَهُ، مَعْنَى وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَيِّتٍ تُصَلِّيَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْتَغُونَ مَاءَهُ كُلُّهُمْ يَشْفَعُونَ إِلَّا شُفِّعُوا فِيهِ وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ فَأَتَى الصَّدَقَةَ أَفْضَلَ قَالَ الْمَاءُ فَحَفَرَ بَيْراً وَقَالَ هَذَا لِأُمِّ سَعْدٍ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدُّعَاءُ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْعَالِمَ وَالْمُتَعَلِّمَ إِذَا مَرَّ عَلَى قَبْرِيَةِ فَإِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ بَنِي الْقُرَيْبَةِ أَرْبَعِينَ يَوْماً وَالْأَحَادِيثُ وَالْأَنْبَاءُ فِي هَذَا الْبَابِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل احادیث صحیحہ میں مُردوں کے لئے بالخصوص نماز جنازہ میں دعا کا وارد ہونا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے۔ پس اگر اس میں مُردوں کا کچھ نفع نہ ہوتا تو اس (نماز جنازہ) کا کوئی معنی نہ ہوتا اور نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ نہیں ہے کوئی میت کہ جس پر مسلمانوں کی ایک جماعت نماز (جنازہ) پڑھے جو سو کی مقدار کو پہنچے ہوئے ہوں جو سفارش کرتے ہوں مگر ان کی سفارش قبول کی جاتی ہے۔ اور سعد بن عبادہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ام سعد کا انتقال ہو گیا ہے تو کونسا صدقہ افضل ہے تو آپ نے فرمایا کہ پانی، تو انہوں نے کتواں کھودا اور کہا کہ یہ ام سعد کا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعا مصیبت کو نال دیتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو مٹا دیتا ہے اور فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ عالم اور محکم (طالب علم) جب کسی بستی کے اوپر گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب کو اٹھا لیتے ہیں اور احادیث و آثار اس باب میں بے شمار ہیں۔

قولہ و لنا ما ورد فی الاحادیث الصحاح الخ یہاں سے شارح اپنے دلائل پیش کر رہے ہیں اس بات پر کہ ایصالِ ثواب میں مُردوں کو نفع پہنچتا ہے۔

دلیل نمبر (۱۶): ایصالِ ثواب کا ثبوت بہت سی احادیث و آثار سے ہے کہ جن میں نبی علیہ السلام کا مُردوں کے لئے دعا مانگنا اور دعا مانگنے کی ترغیب دینا موجود ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ نبی علیہ السلام یقیع میں تشریف لے گئے اور وہاں کے مُردوں کے لئے استغفار کیا اور فرمایا کہ جبرئیل امین نے مجھے اس کا حکم دیا ہے۔

خصوصاً نماز جنازہ کو دیکھ لیجئے کہ جس میں مُردہ کے لئے دعا کی جاتی ہے اس کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ متواتر المعنی ہیں یعنی بطریق تواتر معنی حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں۔ نیز حضور علیہ السلام کے زمانہ سے لے کر آج تک یہی توارث چلا آ رہا ہے کہ میت پر نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، اس طریقہ کو صحابہ نے حضور علیہ السلام سے لیا اور صحابہ سے تابعین نے اور تابعین سے تبع تابعین نے لیا اور اس طرح ہم تک پہنچا اگر مُردوں کے لئے دعا کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا تو پھر نماز جنازہ کے مشروع ہونے کا کیا معنی ہے۔ نیز (عبارت میں) حدیث موجود ہے کہ جس میت پر مسلمان

نماز جنازہ پڑھیں سب اس کے لئے سفارش کریں تو ان کی سفارش قبول کر لی جاتی ہے۔

دلیل نمبر (۴۱): حضرت سعد بن عبادہ کی والدہ کا انتقال ہو گیا تو انہوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کونسا صدقہ افضل ہے تو آپ نے فرمایا کہ پانی، چونکہ اس زمانہ میں مدینہ کے اندر پانی کی قلت تھی اس لئے آپ نے فرمایا کہ پانی تو انہوں نے والدہ کے نام پر ایک کنواں کھدوایا تاکہ ان کی والدہ کو ثواب پہنچتا رہے۔

دلیل نمبر (۴۲): نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دُعا مصیبت کو نال دیتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو بخُجدا دیتا ہے اور نیز نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور محکم (طالب علم) جب کسی ہستی کے اوپر سے گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس ہستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھالیتے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی يُجِيبُ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي الْحَاجَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی اَدْعُونِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِلَهِ اَوْ قُطُوبِيَّةٍ رَّحِمَ مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ رَبَّكُمْ حَتّٰى كَرِيْمٌ يَسْتَجِيبُ مِنْ عَبْدِهِ اِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ اِلَيْهِ اَنْ يَّرُدَّهُمَا صِفْرًا وَاَعْلَمُ اَنَّ الْعُمْدَةَ فِىْ ذٰلِكَ صِدْقُ النَّبِيِّ وَخُلُوصُ الطَّوْبَةِ وَحُضُورُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَدْعُوا اللّٰهَ وَاَنْتُمْ مُّوَقِّنُونَ بِالْاَجَابَةِ وَاَعْلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَجِيبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاو۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ دعاؤں کو قبول کرتے ہیں اور حاجات پوری کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مجھ سے دعا مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بندہ کی دعا قبول کی جاتی ہے کہ جب تک بندہ کسی گناہ یا قطع رحمی کی دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی نہ چائے۔ اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے ”کہ تمہارا پروردگار حیا والا ہے کریم ہے اپنے بندہ سے حیا فرماتا ہے جب وہ اللہ کی طرف اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے یہ کہ اللہ تعالیٰ ان کو خالی واپس کر دے۔ اور تو جان لے (کہ دعا کی قبولیت کے سلسلہ میں) قابلِ اعتماد چیز صدقِ نیت اور خلوصِ قلب اور (حق تعالیٰ کے ساتھ) حضورِ قلب ہے حضور علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے ”کہ اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو اس حال میں کہ قبولیت کا یقین رکھو اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ ایسے دل کی دعا قبول نہیں فرماتا کہ جو غافل یعنی لہو میں پڑنے والا ہو۔

قولہ واللہ تعالیٰ یجیب الدعوات الخ یہاں سے ماتن فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعائیں قبول کرتے ہیں اور ان کی حاجات و ضروریات پوری کرتے ہیں۔ شارح نے اس پر تین دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک آیت اور دو حدیثیں اور آخر میں دعا کی قبولیت کے لئے چند شرائط و آداب بیان کئے ہیں۔

دلیل نمبر (۴۱): فرمانِ باری تعالیٰ ہے ”وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَخْلُوْنَ جَهَنَّمَ ذٰلِخِرِیْنٌ“ کہ تمہارا پروردگار کہتا ہے کہ تم مجھے پکارو میں تمہاری پکار کو قبول کروں گا بے شک جو

لوگ میری بندگی سے تکبر کرتے ہیں عنقریب وہ ذلیل ہو کر جہنم میں داخل ہوں گے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر بندہ کی ہر دعا قبول کرتا ہے کہ جو مانگے وہی چیز دیدے، نہیں بلکہ دینا اور نہ دینا اس کی مشیت پر موقوف ہے اور اس کی حکمت کے تابع ہے۔

دلیل نمبر (۲): نبی علیہ السلام کا فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کی دعا قبول کرتے ہیں کہ جب تک وہ کسی گناہ کی دعا نہ کرے اور قطع رحمی کی دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی بھی نہ چائے۔ گناہ کی دعا کرنے سے مراد یہ ہے کہ مثلاً یوں دعا کرے کہ اے اللہ مجھ سے فلاں آدمی کا قتل کر اے حالانکہ فلاں آدمی مسلمان ہے یا کہے جب کہ وہ مسلمان ہے کہ اے اللہ شراب پلا دے وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح استعجال بھی نہ کرے۔ استعجال کا مطلب یہ ہے کہ دعا مانگی مگر اس کا اثر ظاہر نہ ہوا تو کہتا پھرتا ہے کہ میں نے دعا مانگی مگر قبول نہ ہوئی حالانکہ قبولیت کے مختلف رنگ ہوتے ہیں کبھی یعنی وہی چیز بلاتا خیر مل جاتی ہے اور کبھی وہی چیز ملتی ہے مگر تاخیر کے ساتھ کیونکہ حکمت کا تقاضا ایسا ہی ہوتا کہ تاخیر سے چیز دی جائے تو تاخیر سے پریشان نہ ہو کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام نے ہلاکتِ فرعون کی دعا مانگی تھی تو ان کو کہا گیا ”قَدْ أُجِيبْتُ دَعْوَتُكُمَا“ اس کے باوجود چالیس سال کے بعد فرعون ہلاک ہوا اسی طرح کبھی مطلوب سے اچھی چیز مل جاتی ہے اور کبھی دعا کی برکت سے اس کے اوپر شر کو دور کر دیا جاتا ہے اور کبھی اس کا ثواب یوم آخرت میں مل جاتا ہے یہ سب کچھ حکمت کے تحت ہوتا ہے اس لئے بندہ دعا کے قبول ہونے میں جلدی نہ چائے۔

دلیل نمبر (۳): حدیث ہے ”ان ربکم حیییٰ کریم“ (رواہ الترمذی و ابوداؤد) کہ جب بندہ دعا مانگتا ہے اور اپنے ہاتھ پھیلاتا ہے تو اللہ کو حیا آتی ہے کہ یوں ہی میں اس کا ہاتھ خالی لوٹا دوں۔

”واعلم ان العمدۃ الخ“ سے شارح دعا کی قبولیت کے لئے چند شرائط و آداب ذکر کر رہے ہیں۔ کہ دعا کی قبولیت کے لئے صدق نیت شرط ہے یعنی عزم محکم کے ساتھ طلب اور درخواست ہو اور خلوص طویہ ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن ہو اور قبولیت دعا کی امید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ طویہ کا معنی ہو کہ اپنے باطن کو ان اوصاف سے پاک و صاف رکھے کہ جو اللہ تعالیٰ کے ہاں غیر پسندیدہ ہیں۔ اور تیسری شرط یہ ہے کہ حضور قلب ہو یعنی دعا مانگتے وقت دل غیر اللہ سے خالی ہو۔ درحقیقت یہاں ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے اشکال یہ ہے کہ ہم بسا اوقات دعائیں مانگتے ہیں مگر قبول نہیں ہوتیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میں دعائیں قبول کرتا ہوں اور اللہ تعالیٰ وعدہ خلائی نہیں کرتا جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے ”إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ“ اور اسی طرح نبی علیہ السلام کا فرمان بھی ہے کہ دعا قبول کی جاتی ہے اور نبی صادق الامین ہوتا ہے تو اس کا یہاں جواب دیا گیا ہے کہ قبولیت دعا کے لئے چند شرائط اور آداب ہیں جب تک ان کی رعایت نہ رکھی جائے گی تو دعا قبول کیسے ہوگی۔ اس کے بعد شارح نے ایک حدیث نقل کی ہے ”ادعوا اللہ وانتم موقنون الخ“ یعنی اللہ تعالیٰ سے دعا اس حال میں مانگو کہ تمہیں اللہ سے قبولیت کی پختہ امید ہو اور یہ بھی یاد رکھو

کہ غافل قلب سے کہ جس کو حضور مع اللہ حاصل نہ ہو تو اللہ تعالیٰ دعاء قبول نہیں کرتے۔

وَ اٰخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِيْ اَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ اَنْ يُقَالَ يُسْتَجَابُ دُعَاءُ الْكَافِرِ فَمَنْعَهُ الْجُمْهُورُ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَ مَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلَالٍ وَّلَا اِنَّهُ لَا يَدْعُوْا اللّٰهَ تَعَالٰى لِاَنَّهُ لَا يَعْرِفُهُ وَاِنْ اَقْرَبَهُ فَلَمَّا وَصَفَهُ بِمَا لَا يَلِيْقُ بِهِ فَقَدْ نَقَضَ اِقْرَارَهُ وَّمَارَوْى فِي الْحَدِيْثِ اَنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُوْمِ وَاِنْ كَانَ كَافِرًا يُسْتَجَابُ مَحْمُوْلٌ عَلٰى كُفْرَانِ النِّعْمَةِ وَجَوْرِهِ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيسَ رَبِّ اَنْظِرْنِىْ فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ هَلُمَّ اِجَابَةً وَاِلَيْهِ ذَهَبَ اَبُو الْقَاسِمِ الْحَكِيْمُ وَاَبُو نَصْرِ النَّبُوْسِيُّ قَالَ الصَّلٰةُ الشَّهِيْدُ وَبِهِ يُقْتٰى۔

توجہ: اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا یہ جائز ہے کہ یہ کہا جائے کافر کی دعاء قبول کی جاتی ہے، تو جمہور نے اس کا انکار کیا ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ”وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلَالٍ“ کہ کافر کی دعاء محض بے کار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعاء کرتا ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا ہی نہیں ہے اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کا اقرار کرے پس جب اس نے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات بیان کیں کہ جو اس کے لائق نہیں ہیں تو تو پس تحقیق اس نے اپنا اقرار توڑ دیا اور وہ جو حدیث میں مروی ہے کہ مظلوم کی دعاء قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو تو وہ (کافر) کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض مشائخ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ابلیس کے متعلق حکایت کرتے ہوئے ”رَبِّ اَنْظِرْنِى الْخ“ کہ اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ“ کہ تجھے مہلت دی گئی، تو یہ قبولیت ہے اور اسی کی جانب ابو القاسم حکیم اور ابو نصر الدبوسی گئے ہیں۔ صدر الشہید نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔

قولہ و اختلف المشائخ الخ یہاں سے شارح ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ آیا کافر کی دعاء قبول ہوتی ہے یا نہیں؟ تو اس میں دو گروہ ہو گئے ہیں (۱) جمہور حضرات (۲) بعض محققین۔

جمہور حضرات کہتے ہیں کہ کافر کی دعاء قبول نہیں ہوتی اور بعض محققین کہتے ہیں کہ دعاء قبول ہوتی ہے شارح نے اول (جمہور) گروہ کی دو دلیلیں پیش کی ہیں ایک نقلی دلیل ہے اور دوسری عقلی دلیل۔

دلیل نقلی: فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلَالٍ“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کی دعاء بے کار جاتی ہے۔

دلیل عقلی: کافر تو اللہ تعالیٰ سے مانگتا ہی نہیں ہے اس لئے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں ہے اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کا اقرار بھی کرتا ہو کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات بیان کرتا ہے کہ جس سے اس کا اقرار ٹوٹ جاتا ہے مثلاً وہ

الوہیت میں اور عبادت میں غیر کو شریک کرتا ہے بہر حال جب وہ اللہ تعالیٰ سے مانگتا ہی نہیں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ قبول کیسے کرے گا۔ پھر اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث میں موجود ہے کہ جس کو امام احمد نے انس بن مالکؓ سے روایت کیا ہے کہ ”ان دعوة المظلوم الخ“ کہ مظلوم کی دعاء قبول کی جاتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو۔ تو یہ حدیث جمہور کے مذہب کے خلاف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں کافر سے مراد کافر اصطلاحی نہیں بلکہ کفرانِ النعمة ہے۔ یعنی ناشکری کرنے والا مراد ہے۔

شارحؒ نے ثانی گروہ کی ایک دلیل نقلی پیش کی ہے:

دلیل نقلی: یہ ہے کہ شیطان نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی تھی ”رب انظرنی الی یوم یبعثون“ کہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِیْنَ“ کہ تجھے مہلت دی گئی ہے تو یہ قبولیت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ کافر کی دعاء قبول کر لی جاتی ہے۔ اور ابو القاسم حکیم (یعنی امام اسحق بن محمد اسماعیل بن زید السمرقندی ہیں کہ جو علوم ظاہریہ و باطنیہ کے جامع تھے۔ ۱۰ محرم ۱۳۰۲ھ میں سمرقند میں انتقال ہوا) اور ابونصر الدبوسی (دبوسیہ سمرقند میں ایک بستی کا نام ہے اسی کی طرف منسوب ہیں) دونوں کا مذہب یہی ہے کہ کافر کی دعاء قبول کر لی جاتی ہے اور صدر الشہید (یہ عمر بن عبدالعزیز بن عمر ابو محمد حسام الدین ہیں جو صدر الشہید کے لقب سے مشہور ہیں اصول و فروع کے امام ہیں ۸۷۸ھ ہجری میں پیدا ہوئے اور ایک کافر ملعون کے ہاتھوں ۵۳۶ھ میں شہید ہوئے اور بخارا میں مدفون ہوئے) نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا کہ کافر کی دعاء بھی قبول ہو جاتی ہے۔

فائدہ: اوپر بیان کردہ دونوں گروہوں کے اقوال میں تطبیق ممکن ہے بایں معنی کہ کافر کی دعاء اگر دنیا سے متعلق ہو تو قبول ہو سکتی ہے اور اگر آخرت سے متعلق ہو تو قبول نہیں ہوگی۔

وَمَا أَخْبَرَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَمَّا مِنْ عَلَامَاتِهَا مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ وَكَأَيِّهَا
الْأَرْضِ وَيَأْجُوجُ وَ مَا جُوجُ وَ نَزُولِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَ طُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا
فَهُوَ حَقٌّ لَأَنَّهَا أُمُورٌ مُمَكِّنَةٌ أَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ۔

ترجمہ: اور علاماتِ قیامت میں سے جن چیزوں کی نبی علیہ السلام نے خبر دی ہے یعنی دجال، دابة الارض، یاجوج و ما جوج کا خروج، عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور سورج کا مغرب سے طلوع ہونا (یہ سب کچھ) حق ہے اس لئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں (مخبر) صادق نے اس کی خبر دی ہے۔

قولہ و ما اخبر به النبی علیہ السلام الخ یہاں سے ماتن اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ پیش کر رہے ہیں کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے جن علاماتِ قیامت کی خبر دی ہے وہ سب حق ہیں۔ ماتنؒ نے اپنے متن میں پانچ

علامات کا ذکر فرمایا ہے۔ (۱) خروج دجال (۲) خروج دابة الارض (۳) خروج یاجوج و ماجوج (۴) نزول عیسیٰ (۵) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا۔

پھر شارحؒ نے اس پر دلیل پیش کی ہے کہ یہ سب امور ممکن ہیں محالات میں سے نہیں ہیں اور جن امور ممکنہ کی خبر صادق خبر دے تو یہ ان کے برحق ہونے کی علامت ہے اس کو ماننا واجب ہے لہذا علامات قیامت پر ایمان لانا واجب ہے۔

قَالَ حَدِیْقَةُ بْنُ اُسَیْدٍ الْغَفَارِیُّ طَلَعَ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ عَلَیْنَا وَكُنْ نَعْدَاكُرُ فَقَالَ مَا تَذْكُرُونَ قُلْنَا نَذْكُرُ السَّاعَةَ قَالَ اِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ اَیَّاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ وَالدَّجَالَ وَالدَّابَّةَ وَطُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنُزُولَ عِیْسَى بْنِ مَرْیَمَ وَیَاجُوجَ وَ مَا جُوجَ وَ ثَلَاثَةَ خُسُوفٍ خَسَفَ بِالْمَشْرِقِ وَ خَسَفَ بِالْمَغْرِبِ وَخَسَفَ بِجَزِیرَةِ الْعَرَبِ وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْیَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ اِلَى مَحْشَرِهِمْ وَالْاَحَادِیْثُ الصَّحَاحُ فِیْ هَذِهِ الْاَشْرَاطِ کَثِیْرَةٌ جَدًّا وَكَذَرِیٌّ اَحَادِیْثُ وَ اَثَارٌ فِیْ تَفَاصِیْلِهَا وَکَیْفِیَّاتِهَا فَلْتُعْطَلَبْ مِنْ کُتُبِ التَّفْسِیْرِ وَ السِّیرِ وَالتَّوَارِیْخِ۔

ترجمہ: حدیفہ بن اسید غفاریؒ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام ہمارے پاس اچانک پہنچے اور ہم آپس میں مذاکرہ کر رہے تھے تو آپؐ نے فرمایا کہ کس چیز کا تم مذاکرہ کر رہے ہو تو ہم نے کہا کہ قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ تم اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ لو۔ پھر آپؐ نے دُخان، دجال، دابة الارض، مغرب سے آفتاب کے طلوع ہونے، نزول عیسیٰ بن مریم، یاجوج و ماجوج کا خروج، تین خسوف کا ایک خسف مشرق میں، ایک مغرب میں اور ایک جزیرہ عرب میں اور ان کے آخر میں ایک آگ جو یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو محشر کی طرف بھاگ کر لے جائے گی کا ذکر فرمایا۔ اور احادیث صحاح ان علامات کے بارے میں بہت زیادہ ہیں اور ان علامات کی تفصیلات و کیفیات کے سلسلہ میں احادیث اور آثار مروی ہیں کہ جن کو تفسیر اور سیر اور توارخ کی کتابوں سے طلب کیا جائے۔

قوله قَالَ حَدِیْقَةُ بْنُ اُسَیْدٍ الْغَفَارِیُّ الخ یہ حدیث کہ جس کے راوی حدیفہ بن اسید غفاریؒ صحابی ہیں۔ مسلم شریف، ترمذی شریف، ابوداؤد شریف، نسائی شریف، اور ابن ماجہ شریف میں ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم قیامت کے بارے میں مذاکرہ کر رہے تھے کہ اچانک حضور علیہ السلام تشریف لائے تو آپؐ نے پوچھا کہ کس چیز کا مذاکرہ کر رہے تھے تو ہم نے بتایا کہ قیامت کے بارے میں تو آپؐ نے فرمایا کہ جب تک تم دس نشانیاں نہ دیکھ لو گے اس وقت تک قیامت قائم نہ ہوگی وہ دس نشانیاں یہ ہیں۔ (۱) دُخان (۲) خروج دجال (۳) خروج دابة الارض (۴) سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع ہونا (۵) نزول عیسیٰ بن مریم (۶) خروج یاجوج و ماجوج (۷) ثلاث خسوف۔ ایک خسف مشرق میں (۸) ایک خسف مغرب میں (۹) ایک جزیرہ عرب میں ہوگا (۱۰) آخری علامت آگ ہوگی جو سرزمین یمن سے نکلے گی جو کہ

کے جنوب میں ہے یہ آگ لوگوں کو محشر کی جانب لے جائے گی۔ آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ ان علامات قیامت کے بارے میں احادیث صحیحہ کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں۔ لہذا تفسیر و سیر اور توارخ کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے۔ تفسیر وہ علم ہے کہ جو کلام اللہ کے معانی سے بحث کرتا ہے اور کتب سیر سے مراد وہ کتب ہیں کہ جن میں انبیاء اور تبعین کبار کے احوال بیان کئے گئے ہوں اور توارخ توارخ کی جمع ہے کہ جس کا لغوی معنی وقت کی تعیین ہے اور کتب توارخ وہ ہیں کہ جس میں وقائع ماضیہ اور حوادث مستقبلہ ذکر کئے گئے ہوں۔ دس نشانیوں کے بارے میں ہم مختصر آئندہ میں وضاحت کر دیتے ہیں۔

فائدہ: (۱) دُخان حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی علیہ السلام سے پوچھا کہ دُخان کیا چیز ہے تو آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ”یَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ“ کہ وہ ایک دھواں ہوگا کہ جو مشرق و مغرب میں پھیلا ہوا ہوگا اور چالیس روز تک رہے گا اس کی وجہ سے مومن کی کیفیت زکام جیسی ہوگی اور کافر سکران کے مثل ہوگا دھواں اس کی ناک و کان اور دُبر سے نکلے گا۔ یہی ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کا قول ہے اور عبد اللہ ابن مسعودؓ نے اس دخان کا شدت سے انکار کیا ہے اور آیت کی تفسیر یہ کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے کفار قریش کے لئے قحط کی بددعا کی تو وہ کفارات سال تک قحط میں گرفتار رہے جس کی وجہ سے شدت بھوک کے سبب انہیں زمین و آسمان کی فضاء دھویں کے مثل محسوس ہوتی تھی۔

(۲) خروج دجال، یہ دُجُل سے مأخوذ ہے بمعنی خلط و تلبس کے ہے، اسی خلط و دجل کا مظاہرہ کرے گا اس لئے اس نام کے ساتھ موسوم ہوا۔ دجال یہود میں سے ہوگا اور ایک آنکھ کا کاٹا ہوگا اللہ تعالیٰ اس کو بندوں کا امتحان لینے کے لئے زمین پر مسلط کرے گا جو الوہیت کا دعویٰ کرے گا اور بطریق استدراج بڑے بڑے امورِ خارقہ کا اس کے ہاتھوں میں ظہور ہوگا اشیاء موتی کا بھی ظہور ہوگا اور بارش و قحط کا بھی ظہور ہوگا اور لوگوں سے کہے گا کہ اگر میں تمہارے گھر والے جو مر گئے ہیں زندہ کر دوں تو تم اس بات پر ایمان لے آؤ گے کہ میں تمہارا رب ہوں وہ کہیں گے ہاں تو شیاطین کو حکم کرے گا وہ ان کے مردوں کی شکل اور صورت میں ہو جائیں گے تو بہت سے لوگ اس پر ایمان لے آئیں گے جو ایمان لے آئیں گے وہ آرام و عیش میں ہوں گے اور جو ایمان نہیں لائیں گے وہ شدید قحط میں مبتلا ہوں گے۔ اور چالیس رات میں ہر بستی میں داخل ہوگا مکہ اور مدینہ کے علاوہ کیونکہ وہاں فرشتوں کا پہرہ رہے گا۔ اور اس کی حکومت کل چالیس روز ہوگی پہلا دن ایک سال کے برابر اور دوسرا دن ایک ماہ کے برابر اور تیسرا دن ایک ہفتہ کے برابر اور باقی ایام حسب عادت ہوں گے پھر مسلمان مُلکِ شام میں دجال سے جنگ کریں گے جبکہ مسلمانوں کے امیر امام مہدی خلیفۃ اللہ ہوں گے اسی دوران حضرت عیسیٰ نزول فرمائیں گے اور باب لد پر دجال کو قتل کریں گے۔

(۳) دابة الارض۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ

تُكَلِّمُهُمُ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ“ قیامت سے قبل صفا پہاڑ مکہ کا پھٹے گا اور اس میں سے ایک جانور نکلے گا جو لوگوں سے باتیں کرے گا کہ قیامت قریب ہے ایمان والوں کو اور چھپے ہوئے منکروں کو نشان دے کر جدا کر دے گا۔ اور بعض روایات سے معلوم ہوا ہے کہ یہ بالکل آ خر زمانہ میں طلوع شمس من المغرب کے دن ہوگا۔

(۴) طلوع الشمس من مغربها۔ سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع ہونا یہ نشانی دابۃ الارض کے قریب ظاہر ہو گی۔ اس نشانی سے توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا پھر دابۃ الارض کا خروج ہوگا تاکہ مؤمن اور کافر کے درمیان امتیاز ہو جائے۔ اور بعض آثار سے ثابت ہے کہ ایک دن رات بہت لمبی ہو جائے گی تو جن لوگوں کی عادت قیام لیل (تہجد) کی ہو گی وہ سمجھیں گے کہ یہ طول حکمت سے خالی نہیں ہے تو وہ عبادت میں مشغول ہو جائیں گے اور ساری رات توبہ واستغفار میں مصروف رہیں گے اور اگلے دن سورج مغرب کی جانب سے طلوع ہوگا اس حال میں کہ وہ بے نور ہوگا اور چاند کا نور بھی نہ ہوگا اس مظر کو دیکھ کر گھبراہٹ کی وجہ سے بہت سے لوگ مرجائیں گے پھر سورج غروب ہو جائے گا پھر اپنی عادت معبودہ کی طرح مشرق سے طلوع ہوا کرے گا۔

(۵) نزول عیسیٰ بن مریم علیہ السلام۔ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ آسمان سے زمین پر اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے اور صلیب نصاریٰ کو توڑیں گے اور کفار سے جز یہ قبول نہیں کریں گے بلکہ ان کو اسلام پر مجبور کریں گے تو اس وقت روئے زمین پر اسلام کے علاوہ اور کوئی دین باقی نہ رہے گا اور مال بکثرت ہوگا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ نکاح کریں گے اور ان کی اولاد ہوگی پھر آپ کا انتقال ہوگا۔ ”فیدفن معی فی قبری“ (رواہ ابن الجوزی) اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ میری قبر میں دفن ہوں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ میری قبر کے قریب دفن ہوں گے۔ اسی قرب قبر کو قبر واحد سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور حضرت عیسیٰ کا قیام دنیا میں کتنا ہوگا اس کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ مسلم شریف میں سات سال کا ذکر ہے اور مسند احمد میں چالیس سال کا ذکر ہے۔ علامہ سیوطی نے ان میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ مسلم کی روایت میں بعد نزول کی مدت کا ذکر ہے اور مسند احمد کی روایت میں پورا قیام دنیوی مراد ہے کیونکہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آسمانوں پر اٹھایا گیا تو ان کی عمر تینتیس (۳۳) سال تھی اور نزول کے بعد سات سال ٹھہریں گے تو مجموعہ چالیس سال ہو گیا۔

(۶) خروج یاجوج و ماجوج۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ دونوں عربی لفظ ہیں ”یفعول اور مقعول“ کے وزن پر ہیں جو ارج النار سے مأخوذ ہیں اور ارج النار اس وقت بولتے ہیں کہ جب آگ کا شعلہ بھڑک اٹھے۔ اور امام کسائی کہتے ہیں کہ یہ دونوں عجمی لفظ ہیں بہر حال یہ یافث بن نوح علیہ السلام کی اولاد میں سے دو قبیلے ہیں کہ جن کے جسم بھاری اور بڑے ہیں، اخلاق درندوں جیسے ہیں شہروں اور بستیوں میں داخل ہو کر فساد برپا کرتے ہیں بلکہ بقول بعض لوگوں کو کھا جاتے تھے، بادشاہ

سکندر ذوالقرنین نے سد سکندری حائل کر دی تو راستہ ان کا بند ہو گیا۔ اور ان کی اولاد بکثرت ہوتی ہے بعض روایات میں آتا ہے کہ جن اور انسانوں کو دس حصوں پر تقسیم کر تو ان میں سے نو اجزاء اُمّ جوج و ما جوج ہیں اور ایک جزء باقی لوگ ہیں۔

حضرت عیسیٰ کے زمانہ میں ان کا راستہ کھل جائے گا تو یہ شہروں میں فساد برپا کریں گے تو لوگ پہاڑوں میں جا کر پناہ گزین ہوں گے پھر ان کو ہلاک کر دیا جائے گا۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ مجھے شب معراج میں اللہ تعالیٰ نے یا جوج و ما جوج کے پاس مبعوث فرمایا تو میں نے ان کو اسلام کی دعوت دی تو انہوں نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا اس لئے وہ سب اہل جہنم میں سے ہو گئے۔ قرآن میں سورۃ کہف کے آخر میں سد سکندری اور یا جوج و ما جوج کا ذکر ہے۔

(۹، ۸، ۷) طے خسوف، خسوف خفت کی جمع ہے بمعنی زمین میں دھندلا دینا جیسے آدمی پانی میں غرق اور ڈوب جائے ایسے ہی زمین میں دھنس جائے تو اس کو خفت کہتے ہیں، تو تین خسوف کا ذکر حدیث میں آیا ہے کہ ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں اور تیسرا خف جزیرہ عرب میں ہوگا۔ جزیرہ کہتے ہیں دریا میں خشک زمین کو یعنی اس کے ہر طرف پانی ہو اور اس جگہ پانی نہ ہو کیونکہ جزر کا معنی قطع کے ہے تو چونکہ یہ حصہ پانی سے منقطع ہوتا ہے اس لئے اس کو جزیرہ کہتے ہیں اور عرب کا نام جزیرہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ بڑا سمندر اس کے جنوب میں واقع ہے اور اس کی جانب مغرب میں بحر قلزم ہے اور جانب مشرق میں بحر عمان ہے اور جانب شمال میں نہر دجلہ اور نہر فرات ہے اور جزیرہ عرب میں یہ خف مقام بیداء پر ہوگا جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے اہل مکہ ایک خلیفہ راشد کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں گے حالانکہ وہ خلافت سے ناخوش ہوں گے لوگ باصرار ان کو خلیفہ بنائیں گے تو شام کا ایک لشکر ان سے جنگ کرنے کے ارادہ سے چلے گا تو ان شامیوں کو مقام بیداء پر زمین میں دھندلا دیا جائے گا (کما رواہ احمد والحاکم)

(۱۰) آخری علامت آگ ہوگی جو سرزمین یمن سے نکلے گی جو مکہ کے جنوب میں ہے اور لوگوں کو محشر کی جانب لے جائے گی اور محشر وہ سرزمین شام ہے کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ محشر شام میں ہوگا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ شام کی زمین تنگ ہے اتنی مخلوقات اس میں کیسے سمائے گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے وہ اس کو جتنا وسیع کرنا چاہے کر سکتا ہے۔

وَالْمُجْتَهِدُ فِي الْعُقُلِيَّاتِ وَالشَّرْعِيَّاتِ الْأَصْلِيَّةِ وَالْفُرْعَانِيَّةِ قَدْ يُخْطِئُ وَكَذَلِكَ يُصِيبُ وَكَذَلِكَ يَكْذِبُ الْإِسْعَاقُ وَالْمُعْتَزِلُ إِلَى أَنْ كُلُّ مُجْتَهِدٍ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْفُرْعَانِيَّةِ الَّتِي لَا قَاطِعَ فِيهَا مُصِيبٌ وَهَذَا الْإِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلَى إِخْتِلَافِهِمْ فِي أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ حَادِثَةٍ حُكْمًا مُعَيَّنًا أَمْ حُكْمُهُ فِي الْمَسَائِلِ الْأَجْمَعِيَّةِ مَا أَكْثَرُ إِلَيْهِ رَأْيُ الْمُجْتَهِدِ۔

ترجمہ: اور مجتہد عقلیات اور شریعاتِ اصلہ اور فرعیہ میں کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی درستگی کو پہنچتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ان مسائلِ شرعیہ فرعیہ میں کہ جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ہر مجتہد مُصِیب ہے (درستگی کو پہنچنے والا ہے) اور یہ اختلاف ان کے اس اختلافِ پر مبنی ہے کہ ہر حادثہ میں (ہر مسئلہ میں) اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا اللہ کا حکم مسائلِ اجتہادیہ میں وہی ہے کہ جس کی جانب مجتہد کی رائے پہنچ جائے۔

قولہ والمجتہد فی العقلیات والشرعیات الخ جن مسائل میں مجتہد اجتہاد کرتا ہے ان میں کچھ مسائلِ عقلی ہوتے ہیں اور کچھ مسائلِ شرعی ہوتے ہیں۔ عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسائل صرف عقل سے ثابت ہوتے ہیں کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہوتے جیسے وجودِ باری تعالیٰ اور حدوثِ عالم کا اثبات۔ اور شرعی سے وہ مسائل مراد ہیں کہ جن کے اثبات میں عقل کافی نہیں ہے۔ پھر مسائلِ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اصلہ (۲) فرعیہ۔ اصلہ میں عقائد اور اصول فقہ داخل ہیں جیسے عذابِ قبر۔ اور امر و وجوب کے لئے آتا ہے اور فرعیہ میں فقہ داخل ہے جیسے خروجِ دم (خون) سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ان تمام مسائل میں ہمارا مسلک (اشاعرہ و ماتریدیہ) یہ ہے کہ اجتہاد کرنے والا مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی درستگی کو پہنچتا ہے۔ اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ان مسائلِ شرعیہ فرعیہ میں کہ جن کے بارے میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ہر مجتہد اس میں مُصِیب ہوتا ہے (درستگی کو پہنچتا ہے)۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف (کہ ہر مجتہد مُصِیب ہوتا ہے یا نہیں) ایک اور اختلافِ پر مبنی ہے، وہ اختلاف یہ ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا حکم معین ہے یا مجتہد جو کہہ دے وہی حکم خداوندی ہے، اول صورت میں وہی ایک مُصِیب ہوگا کہ جو اللہ تعالیٰ کے معین حکم تک رسائی حاصل کرے اور ثانی صورت میں ہر ایک مجتہد مُصِیب ہوگا۔

وَكَحَقِيقٍ هَذَا الْمَقَامُ أَنَّ الْمُسْئَلَةَ الْأَجْتِهَادِيَّةَ إِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِيهَا حُكْمٌ مُعَيَّنٌ قَبْلَ اجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِ أَوْ يَكُونَ وَحِينَئِذٍ إِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ دَلِيلٌ أَوْ يَكُونَ وَذَلِكَ الدَّلِيلُ إِمَّا قَطْعِيٌّ أَوْ ظَنِّيٌّ فَلَنَهَبَ إِلَى كُلِّ إِحْوَالٍ جَمَاعَةٌ وَالْمُخْتَارُ أَنَّ الْحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَعَلَيْهِ دَلِيلٌ ظَنِّيٌّ إِنْ وَجَدَهُ الْمُجْتَهِدُ أَصَابَ وَإِنْ فَقَدَهُ أَخْطَأَ وَالْمُجْتَهِدُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِإِصَابَتِهِ لِغُمُوضِهِ وَخِفَاتِهِ فَلِلذَلِكَ كَانَ الْمُخْطِئُ مَعْلُومًا بَلْ مَاجُورًا فَلَا خِلَافَ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ فِي أَنَّ الْمُخْطِئَ لَيْسَ بِإِلْمٍ۔

ترجمہ: اور اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ مسئلہ اجتہادیہ یا تو اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مجتہد کے اجتہاد سے پہلے حکم معین نہیں ہوتا یا ہوتا ہے اور اس وقت میں اس پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے یا تو کوئی دلیل نہیں ہوتی یا ہوتی ہے اور یہ دلیل یا تو قطعی ہوتی ہے یا ظنی۔ پس ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے۔ اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر مجتہد نے اس کو پایا تو درستگی کو پہنچ گیا اور اگر نہ پایا تو خطا کھا گیا اور مجتہد حکم صواب پانے کا مکلف نہیں ہے اس کے غامض

(دقیق و باریک) اور مخفی ہونے کی وجہ سے۔ اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ مآجور (یعنی اجر و ثواب دیا جانے والا) ہے تو اس مذہب کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گناہگار نہیں ہے۔

قوله وتحقیق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية الخ شارح نے ”شرح توضیح“ یعنی ”تلوٹح“ میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں کل چار احتمالات (مذہب) ہیں ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت مئی ہے اور مذہب مختار شارح کے نزدیک مذہب رابع ہے۔

(۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ تعالیٰ کا حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو سمجھے گا وہی حکم خداوندی ہوگا۔ اکثر معتزلہ کا یہی مذہب ہے اس صورت میں حق متعدد ہوگا مثلاً امام ابوحنیفہ کا قی کو ناقض وضوء سمجھنا بھی حق ہوگا اور امام شافعی کا غیر ناقض وضوء سمجھنا بھی حق ہوگا۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی اللہ کا ایک حکم معین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہونا ظنیہ پر مطلع ہونے کے مثل ہے اس صورت میں جو مجتہد درستگی کو پہنچ گیا اس کے لئے دوہرا اجر ہے اور جو خطا کر گیا اس کو اجتہاد کی محنت کا ثواب ملے گا یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی سے اللہ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے اس صورت میں مجتہد اس کی طلب پر مآجور ہے، متکلمین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔

(۴) چوتھا احتمال (مذہب) یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی سے اللہ تعالیٰ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پا لے تو پھر وہ صحیح حکم کو جان لے گا ورنہ خطا پر ہوگا۔ اور مجتہد صحیح حکم کے پانے کا مکلف نہیں ہے اس لئے کہ حکم مخفی رہتا ہے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا صرف معذور ہی نہیں بلکہ عند اللہ اجر و ثواب کا بھی مستحق ہوتا ہے یہ چوتھا مذہب محققین کا ہے اور شارح کے نزدیک یہی مختار ہے۔

وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي أَنَّهُ مُخْطِئٌ إِبْتِدَاءً وَإِنْتِهَاءً أَيْ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَإِلَيْهِ ذَهَبَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ وَهُوَ مُتَتَارُ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ أَوْ إِنْتِهَاءً فَقَطُ أَيْ بِالنَّظَرِ إِلَى الْحُكْمِ حَيْثُ أَخْطَأَ فِيهِ وَإِنْ أَصَابَ فِي الدَّلِيلِ حَيْثُ أَقَامَهُ عَلَى وَجْهِهِ مُسْتَجْمَعًا بِجَمِيعِ شَرَائِطِهِ وَأَرْكَانِهِ وَآتَى بِمَا كُتِبَ مِنَ الْأَعْيَارَاتِ وَلَكِنَّ عَلَى الْإِجْتِهَادِ إِقَامَةُ الْحُجَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الَّتِي مَذْلُولُهَا حَقُّ الْبَيِّنَةِ۔

ترجمہ: اور اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ (مجتہد) ابتداء اور انتہاء یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کرنے والا ہے اور اسی کی جانب بعض مشائخ گئے ہیں اور یہی شیخ ابو منصور کا مختار ہے۔ یا فقط انتہاء کے اعتبار سے یعنی حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے اس حیثیت سے کہ اس نے (حکم کے جاننے میں) خطا کی ہے اگرچہ دلیل میں درستگی کو پہنچ گیا ہو

اس طریقہ پر کہ دلیل کو دلیل کے طریقہ پر قائم کیا ہو اس حال میں کہ وہ دلیل اپنی تمام شرائط اور ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کو انجام دیا ہے کہ جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس (مجتہد) پر ایسی حجت قطعیہ کو قائم کرنا (واجب) نہیں ہے کہ جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

قوله وانما الخلاف في انه معطى الخ یہاں سے شارح مجتہد خطی کے بارے میں ایک اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ مجتہد خطی نے مبدا اور منتہی یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کی ہے یا صرف منتہی یعنی فقط حکم میں خطا کی ہے اور دلیل کے اعتبار سے خطائیں کی اور اس نے دلیل پر سارا زور خرچ کر ڈالا اور تمام شرطوں اور ارکان کا لحاظ کرتے ہوئے اس نے دلیل قائم کی ہے تو بعض مشائخ اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا مختار اول صورت ہے یعنی مجتہد خطی مبدا اور منتہی (دلیل اور حکم) دونوں میں چوکا ہے اور صدر الشریعہ کا مختار ثانی صورت ہے یعنی مجتہد خطی فقط منتہی (حکم) میں چوکا ہے اور دلیل میں مصیب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان سے بھی صدر الشریعہ کی تائید ہوتی ہے۔ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ ”کل مجتہد مُصِيبٌ و الحق عند الله واحد“ یہ فرمان تب درست ہو سکتا ہے کہ جب مجتہد کو قاصد دلیل میں مصیب مانیں۔

نیز حضرت سلیمان اور داؤد علیہما السلام کے واقعہ سے بھی صدر الشریعہ کی تائید ہوتی ہے جس کا ذکر آنے والی عبارت میں آ رہا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ مجتہد خطی کے آثم (گنہگار) نہ ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے صرف کلام اس میں ہے کہ مجتہد خطی مبدا اور منتہی دونوں میں خطا کرنے والا ہے یا صرف منتہاء میں۔ ہر فریق کا قول آپ کے سامنے آچکا ہے۔

وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمُجْتَهِدَ قَدْ يُخْطِئُ بِوُجُوهٍ الْأَوَّلُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَالضَّمِيرُ لِلْحُكُومَةِ وَالْفُتْيَا وَلَوْ كَانَ كُلُّ مِّنَ الْأَجْتَهِادَيْنِ صَوَابًا لَمَا كَانَ لِنُحْصِيصِ سُلَيْمَانَ بِالذِّكْرِ جِهَةً لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا قَدْ أَصَابَ الْحُكْمَ حِينَئِذٍ وَفَهَّمَهُ۔

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے متعدد (طریقوں پر) ہے پہلا طریقہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ“ اور ضمیر (منصوب) حکومت اور فتویٰ کے لئے ہے (یعنی حکومت اور فتویٰ کی جانب راجع ہے) اور اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک نے صحیح حکم کو پایا اور اس کو سمجھ لیا۔

قوله والدليل على ان المجتهد قد يخطئ الخ یہاں سے شارح مذہب راجع کے حق ہونے پر (کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی خطی) چار دلیلیں پیش کر رہے ہیں مذکورہ عبارت میں ایک دلیل بیان کی ہے باقی دلائل آگے آنے والی عبارتوں میں بیان کریں گے۔ فریق مخالف کو مجتہد کے مصیب ہونے پر کوئی اشکال نہیں ہے بلکہ صرف خطی ہونے پر ہے اسی وجہ سے شارح نے اس کو خصوصیت کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس پر جو دلائل بیان کئے ہیں وہ مجتہد کے مصیب اور

مخفی ہونے کو ثابت کر رہے ہیں۔

پہلی دلیل: فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَكَاوَدَ وَسَلِيمَانُ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا“ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام دونوں پیغمبر ہیں حضرت سلیمان علیہ السلام حضرت داؤد علیہ السلام کے صاحبزادے ہیں۔ دونوں کو اللہ تعالیٰ نے حکومت، قوت فیصلہ اور علم و حکمت عطا کی تھی۔ قصہ یہ ہے کہ ایک شخص کی بکریوں نے رات کے وقت دوسرے شخص کی کھیتی چری اور اسے روند ڈالا۔ مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا انہوں نے بکریاں کھیت والے کو دیئے جانے کا فیصلہ کیا کیونکہ کھیتی کے نقصان کا اندازہ بکریوں کی قیمت کے برابر تھا اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے نزدیک اس کے علاوہ ایک اور فیصلہ ہے کہ جس میں دونوں فریق کی رعایت ہے، حضرت داؤد علیہ السلام کے دریافت فرمانے پر انہوں نے بتایا کہ بکریاں کھیتی کے مالک کو دیدی جائیں وہ بکریاں اپنے پاس رکھے اور دودھ پئے اور بکریوں والا کھیت کی آبپاشی کرے یہاں تک کہ جب کھیتی اپنی سابقہ حالت پر آجائے تو کھیت اس کے مالک کو دیدیا جائے اور بکریاں ان کے مالک کے حوالے کر دی جائیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ سن کر تحسین فرمائی اور فیصلہ پسند فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے آیت مذکورہ میں حضرت سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ کی سمجھ دینے کا خاص طور سے ذکر فرمایا ہے جبکہ دونوں کو اپنی طرف سے فیصلہ کرنے کی قوت اور سمجھ عنایت کی تھی مگر اصل گر کی بات اللہ تعالیٰ نے سلیمان علیہ السلام کو سمجھا دی وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک صلح تھا اور جسے داؤد علیہ السلام نے بھی قبول کیا۔ تو کلام کے اس اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے اس مسئلہ میں اجتہاد کی خطا ہوئی ہے وہ صحیح فیصلہ سمجھ نہ پائے۔

فائدہ: انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں اور ان سے اجتہاد میں بھی چوک ہو سکتی ہے مگر انبیاء کے اجتہاد میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ انبیاء سے اگر اجتہاد میں چوک ہو جائے تو وہ اپنی خطا پر برقرار نہیں رکھے جاتے بلکہ من جانب اللہ ان کی اصلاح کر دی جاتی ہے تاکہ بعثت کا مقصد فوت نہ ہو۔ بخلاف غیر انبیاء کے وہ اپنی خطا پر برقرار رہتے ہیں۔

الْعَلَى الْآحَادِيثِ وَالْأَثَارِ الدَّلَالَةُ عَلَى تَرْدِيدِ الْأُجُوهَا بَيْنَ الصَّوَابِ وَالْخَطَا بِحَيْثُ صَارَتْ مُتَوَاتِرَةً الْمَعْنَى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَإِنْ أخطأتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ وَاحِدَةٌ وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ جَعَلَ لِلْمُصِيبِ أَجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ أَجْرًا وَاحِدًا وَعَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ إِنَّ أَصَبْتَ فَمِنَ اللَّهِ وَالْأَفْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ وَقَدْ اسْتَهْرَثَ تَخَوُّطُ الصَّحَابَةِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِي الْأُجُوهَا دِيَلَتِ۔

ترجمہ: دوسری دلیل وہ احادیث اور آثار ہیں کہ جو اجتہاد کے صواب اور خطاء کے درمیان دائر ہونے پر دال ہیں اس حیثیت سے کہ وہ (احادیث) متواتر المعنی ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا اگر تو درستی کو پہنچ گیا تو تیرے لئے دس

نیکیاں ہیں اور اگر تو نے خطا کی تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور دوسری حدیث میں (نبی علیہ السلام نے) مُصِیب کے لئے ڈبل اجر اور خطی کے لئے ایک اجر قرار دیا ہے اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اگر میں درنگی کو پہنچ جاؤں تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے ورنہ مجھ سے اور شیطان کی جانب سے ہے اور مشہور ہے اجتہادیات میں بعض صحابہ کا بعض کی غلطی پکڑنا۔

قوله الثانی الاحادیث والأثار الدالة الخ یہاں سے شارح مذہب رابع کے حق میں دوسری دلیل ذکر فرما رہے ہیں کہ اجتہاد کے صواب اور خطاء کے درمیان دائر رہنے پر دلالت کرنے والی آیات اور احادیث و آثار متواتر المعنی ہیں اگرچہ ان کی تفصیل آحاد کے درجہ میں ہیں۔ شارح نے تین احادیث اور چوتھے نمبر پر ایک قیاسی دلیل پیش کی ہے۔

پہلی حدیث: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ دو آدمی نبی علیہ السلام کے پاس مقدمہ لے کر آئے تو نبی علیہ السلام نے عمرو بن العاص کو فرمایا کہ ان کے درمیان تم فیصلہ کرو تو انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے ہوتے ہوئے میں فیصلہ کروں تو آپ نے فرمایا ہاں ”إِنْ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرَةُ أَجُورٍ وَ إِنْ اجْتَهَدْتَ وَ أَخْطَأْتَ فَلَكَ أَجْرٌ (رواہ الحاکم) کہ اگر تو درنگی کو پہنچ گیا تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر اجتہاد میں تو نے خطاء کی تو تیرے لئے ایک نیکی ہے۔ تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مُصِیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔

دوسری حدیث: کہ جس میں نبی علیہ السلام نے مُصِیب کے لئے دوہرا اجر اور خطی کے لئے ایک اجر فرمایا ہے وہ حدیث یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ”اِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَاصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَ اِذَا اجْتَهَدَ فَاخْطَا فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ (رواہ البخاری)“ اس حدیث سے بھی یہ معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مُصِیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔

تیسری حدیث: عبداللہ بن مسعود کا اثر ہے اونچے درجہ کے فقیہ ہیں اور قبیلہ ہذیل سے تعلق رکھتے ہیں انہوں نے ایک مسئلہ میں اجتہاد کیا پھر فرمایا کہ اگر یہ درست ہو تو من جانب اللہ ہوگا ورنہ میری کوتاہی ہوگی اور شیطان کی جانب سے ہوگا۔ یہ ابن مسعود کا اثر ہے کہ جس کو احمد و ترمذی نے روایت کیا ہے اس سے بھی ثابت ہوا کہ مجتہد کبھی مُصِیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔

چوتھی دلیل قیاسی: یہ ہے کہ صحابہ کرام کا آپس میں ایک دوسرے کی غلطی پکڑنا مشہور و معروف ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر مجتہد صرف مُصِیب ہی ہوتا اور خطی نہ ہوتا تو پھر تخطیہ کیوں کیا جاتا حالانکہ تخطیہ (ایک دوسرے کی غلطی پکڑنا) ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ صحابہ کرام بھی یہ بات سمجھتے تھے کہ مجتہد کبھی مُصِیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔ تخطیہ کی کچھ مثالیں یہ ہیں (۱) کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے قائل تھے اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا مگر ابن عباس (ان کے بیٹے) نے عمل کا انکار کیا (۲) ابن عباس نے کہا کہ نکاح متعہ حلال ہے تو ابن زبیر نے کہا کہ اگر تو متعہ کرے گا تو میں تجھ کو رجم کر دوں گا، پھر ابن عباس نے اس قول سے رجوع فرمایا۔ اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں، نیز اس کتاب کی

طرف رجوع فرمائیں۔

الثَّالِثُ أَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثَبِّتٌ فَإِنَّ الثَّابِتَ بِالْقِيَاسِ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ أَيْضًا مَعْنَى وَقَدْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْحَقَّ فِيمَا بَيَّنَّ بِالنَّصِّ وَاحِدًا لَا غَيْرُ۔

ترجمہ: تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس مظہر ہے نہ کہ مثبت اس لئے کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ معنوی طور پر نص ہی سے ثابت ہوتا ہے اور تحقیق علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ جو حکم ثابت بالنص ہو وہاں ایک ہی حق ہوتا ہے نہ کہ غیر۔

قوله الثالث ان القیاس مظہر لا مثبت الخ یہاں سے شارح مذہب رابع کے حق ہونے پر تیسری دلیل بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ قیاس حکم کو ظاہر کرتا ہے فقط اور حکم کو ثابت نہیں کرتا اور نص مثبت ہوتی ہے اس لئے کہ قیاس میں حکم غیر منصوص کو علت جامعہ کے سبب حکم منصوص پر قیاس کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً انیون کی حرمت کو خبر پر قیاس کرتے ہوئے ثابت کیا ہے اور دونوں میں علت جامعہ سکر ہے۔ اور علماء کا اجماع ہے اس بات پر کہ جو حکم نص سے ثابت ہوتا ہے وہاں ایک ہی حق ہوتا ہے۔ توجب قیاس مظہر ہے نہ کہ مثبت، تو جو حکم قیاس سے ثابت ہوا ہے وہ دراصل معنوی طور پر نص ہی سے ثابت ہوا ہے اور حکم منصوص میں ایک ہی حق ہے تو جو حکم قیاس سے ثابت ہوا ہے وہاں بھی حق ایک ہی ہونا چاہئے اور جب حق ایک ہوگا تو ظاہر ہے کوئی مجتہد اس حق کو حاصل کرے گا اور کوئی مجتہد اس میں خطا کرے گا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجتہد کبھی مُصِیب ہوتا ہے اور کبھی خطی۔

الرَّابِعُ أَنَّهُ لَا تَفَرُّقَ فِي الْعُمُومَاتِ الْوَارِدَةِ فِي شَرْعِيَّةٍ نَبِيْنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ الْأَشْخَاصِ فَلَوْ كَانَ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبًا لَزِمَ اتِّصَافُ الْفَعْلِ الْوَاحِدِ بِالْمُتَنَافِيَيْنِ مِنَ الْحَظَرِ وَالْإِبَاحَةِ أَوِ الصَّحَّةِ وَالْفَسَادِ أَوْ الْجُوبِ وَعَدَمِهِ وَكَمَامَ تَحْقِيقِ هَذِهِ الْأَدِلَّةِ وَالْجَوَابُ عَنْ تَمَسُّكَاتِ الْمُخَالِفِينَ يُطْلَبُ مِنْ كِتَابِنَا التَّلْوِيحِ فِي شَرْحِ التَّنْقِيحِ۔

ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ ان عموماً میں کوئی فرق نہیں ہے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی شریعت میں وارد ہیں اشخاص کے درمیان پس اگر ہر مجتہد مُصِیب ہو تو فعل واحد کا دو متنافی چیزوں سے متصف ہونا لازم آئے گا یعنی ممانعت اور اباحت یا صحت اور فساد یا وجوب اور عدم وجوب اور ان تمام دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلالات کا جواب ہماری کتاب تلویح میں تلاش کیا جائے جو تنقیح کی شرح ہے۔

قوله الرابع انه لا تفرقه الخ یہاں سے شارح مذہب رابع کے حق ہونے پر چوتھی دلیل پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شریعت محمدیہ میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا کہ کچھ آدمیوں کے لئے کچھ حکم ہو اور دوسروں کے لئے کچھ اور حکم ہو بلکہ سب کے لئے ایک ہی حکم ہوگا خواہ وہ عربی ہو یا عجمی ہو وغیرہ۔ اگر ہر مجتہد کو مُصِیب مان لیا جائے تو پھر شریعت

کے حکم میں منافات لازم آئے گی کہ بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفتِ اباحت کے ساتھ متصف ہے اور دوسرے بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفتِ ممانعت کے ساتھ متصف ہے مثلاً (نبیذ) شراب کا پینا شافعی کے فتویٰ سے سب کے لئے حرام ہو اور حنفی کے فتویٰ سے سب کے لئے مباح اور حلال ہو۔ اسی طرح ایک چیز حنفی کے فتویٰ سے فاسد ہو اور دوسروں کے فتویٰ سے درست ہو جیسے طلوع آفتاب کے وقت نماز فاسد ہے احناف کے ہاں اور شوافع کے ہاں نماز درست ہے۔ اسی طرح ایک چیز کسی کے فتویٰ سے واجب ہو اور کسی کے فتویٰ سے غیر واجب ہو جیسے وتر حنفی کے فتویٰ سے واجب ہے اور شافعیہ کے فتویٰ سے سنت ہے وغیرہ۔ تو فعل واحد کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آتا ہے حالانکہ شریعت محمدیہ میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ لہذا یہ کہنا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے خلاف اصول بات ہے تو ثابت ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی قحطی۔ یہی محققین کا مذہب ہے اور یہی مختار مذہب ہے۔

وَرُسُلُ الْبَشَرِ الْفَضْلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَرُسُلُ الْمَلَائِكَةِ الْفَضْلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ وَعَامَّةُ الْبَشَرِ مِنْ عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ أَمَّا تَفْضِيلُ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ عَلَى عَامَّةِ الْبَشَرِ فَلِأَجْمَاعٍ بَلْ بِالضَّرُورَةِ وَأَمَّا تَفْضِيلُ رُسُلِ الْبَشَرِ عَلَى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَعَامَّةِ الْبَشَرِ عَلَى عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ فَبِوُجُوهٍ۔

ترجمہ: اور انسانوں کے رسل، فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں اور فرشتوں کے رسل، عامۃ البشر سے افضل ہیں اور عامۃ البشر عام فرشتوں سے افضل ہیں بہر حال رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے بلکہ بدلتہ ثابت ہے اور انسانوں کے رسل کو فرشتوں کے رسل پر فضیلت دینا اور عام انسانوں کو عام فرشتوں پر فضیلت دینا چند وجوہ سے ہے۔

قولہ و رسل البشر افضل الخ عبارت کی تشریح سے قبل کچھ باتیں بطور تمہید ذہن نشین کر لیں۔

تمہید: (۱) ماتن کی کلام میں رسل البشر سے مراد انبیاء ہیں (۲) کچھ فرشتے ایسے ہیں کہ جو احکام خداوندی کو دوسرے فرشتوں کے پاس پہنچاتے ہیں ان کو رسل الملائکہ سے تعبیر کیا گیا ہے (۳) عام انسانوں سے مراد غیر انبیاء یعنی اولیاء امت اور صلحاء امت ہیں۔ باقی رہے فساق و فجار اور کفار، یہ چوپایوں کے مثل ہیں ان کا شمار یہاں عام انسانوں میں ہے ہی نہیں۔ (۴) شارح کی کلام میں ضرورت سے مراد ضرورتِ دینی ہے یعنی دین اسلام میں اس کے ثابت کرنے کے لئے دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ تمہیدی بات ختم ہوگئی۔

اب مسئلہ سنئے۔ ماتن نے اہل السنۃ والجماعت کا یہ عقیدہ پیش کیا ہے کہ انسانوں میں جو رسول اور انبیاء ہیں وہ رسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رسل ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہیں اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے بلکہ ضرورتِ دینی سے ثابت ہے اور رہا یہ مسئلہ کہ انسانوں میں رسل کا رسل ملائکہ سے افضل ہونا اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا کیسے

ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس پر بہت دلائل قائم ہیں جن کو شارحؒ آنے والی عبارت میں بیان فرمائیں گے۔

أَلَاوُلُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لِأَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى وَجْهِ التَّعْظِيمِ وَالتَّكْرِيمِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ إِبْلِيسَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتُ عَلَىَّ وَآنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ وَمُقْتَضَى الْحُكْمَةِ الْأَمْرُ لِلْأَدْنَى بِالسُّجُودِ لِلْأَعْلَى ذُوْنَ الْعَكْسِ۔

ترجمہ: پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے لئے سجدہ کا حکم فرمایا تعظیم اور تکریم کے طریقہ پر اللہ تعالیٰ کے فرمان کی دلیل سے ابلیس کی حکایت کرتے ہوئے ”أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتُ عَلَىَّ وَآنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ“ کہ مجھے بتائیے اس کو آپ نے میرے اوپر عزت دی حالانکہ میں اس سے بہتر ہوں آپ نے مجھے آگ سے پیدا کیا (کہ جس کی فطرت میں بلندی ہے) اور اس کو آپ نے مٹی سے پیدا کیا (کہ جس کی فطرت میں پستی ہے) اور حکمت کا تقاضا ادنیٰ کو اعلیٰ کے لئے سجدہ کرنے کا حکم کرنا ہے نہ کہ برعکس۔

قوله الاول ان الله تعالى امر الملائكة الخ یہاں سے شارحؒ اس بات پر پہلی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ رُسُل البشر رُسُل الملائكة سے افضل ہیں وہ اس طرح کہ فرشتوں کو اللہ کا حکم ہوا کہ آدم کو سجدہ کریں اور یہ حکم تعظیم و تکریم کی بناء پر تھا ورنہ شیطان اعتراض نہ کرتا، اس کا اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ میں اس سے بہتر اور افضل ہوں اس بات پر دال ہے کہ یہ سجدہ کا حکم تعظیم اور تکریم کی بناء پر تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آدم کی عظمت و کرامت کو فرشتوں پر ظاہر کرنا تھا اور اس سے آدم کا ساجدین سے افضل ہونا بھی ثابت ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ سجدہ تعظیمی تھا اور اظہار تکریم کی خاطر تھا تو یہ بات مسلم ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ ادنیٰ کو حکم ملے کہ وہ اعلیٰ کو سجدہ کرے اور اللہ کا فعل خلاف حکمت نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ آدم، تمام ملائکہ سے افضل ہیں جب ان کا افضل ہونا ثابت ہو گیا تو تمام انبیاء کا بھی حکم ہوگا کہ وہ بھی تمام ملائکہ سے افضل ہیں کیونکہ تفریق کا کوئی بھی قائل نہیں کہ بعض انبیاء تمام ملائکہ سے افضل ہوں اور بعض نہ ہوں ایسا نہیں ہے۔ لہذا یہی ہمارا مقصود تھا وہ ثابت ہو گیا۔

الثَّانِي أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ يَفْهَمُهُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا الْآيَةَ أَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُ إِلَى تَفْصِيلِ آدَمَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَبَيَانِ زِيَادَةِ عِلْمِهِ وَاسْتِحْقَاقِهِ التَّعْظِيمَ وَالتَّكْرِيمَ۔

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل لسان میں سے ہر ایک اللہ کے فرمان ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا“ سے یہی سمجھ گا کہ مقصود اس سے آدم کو ملائکہ پر فضیلت دینا ہے اور آدم کے علم کی زیادتی اور ان کے استحقاق تعظیم و تکریم کو بیان کرنا ہے۔

قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان الخ شارحؒ یہاں سے دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ اہل زبان (جو اس الیبت لغت سے واقف ہیں) باری تعالیٰ کے اس فرمان ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا“ سے یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ

اس سے آدم علیہ السلام کی تمام فرشتوں پر تفضیل مراد ہے اور ان کے کمالات علیہ کا اظہار ہے جس کی وجہ سے وہ مستحق تعظیم ہیں۔ بہر حال آیت مذکورہ سے آدم کا ملائکہ سے اعلم ہونا ثابت ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ رسل بشر رسل ملائکہ سے افضل ہیں۔

الثَّالِثُ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَابْرَاهِيمَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ وَالْمَلَائِكَةَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ وَقَدْ خُصَّ مِنْ ذَلِكَ بِالْإِجْمَاعِ تَفْضِيلُ عَامَّةِ الْبَشَرِ عَلَى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ فَبَقِيَ مَعْمُولًا بِهِ فِيمَا عَدَا ذَلِكَ وَلَا خِفَاءَ فِي أَنَّ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ ظَنِّيَّةٌ يُكْفَىٰ فِيهَا بِالْأَدِلَّةِ الظَّنِّيَّةِ۔

ترجمہ: تیسری دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ الْخ کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور نوح اور ال ابراہیم اور ال عمران کو تمام عالم پر فضیلت و بزرگی عطا فرمائی ہے اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں۔ اور اجماع کی وجہ سے اس میں سے رسل ملائکہ پر عام انسانوں کی تفضیل کو خاص کر لیا گیا ہے تو اس کے علاوہ میں آیت مذکورہ معمول بہ رہے گی اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ یہ مسئلہ ظنی ہے کہ جس میں دلائل ظنیہ پر اکتفاء کر لیا جائے گا۔

قَوْلُهُ الثَّالِثُ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ الْخ یہاں سے شارح تیسری دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ آیت مذکورہ سے آدم اور نوح اور ال ابراہیم اور ال عمران کا تمام عالم سے افضل ہونا ثابت ہے اور فرشتے بھی من جملہ عالم میں سے ہیں تو معلوم ہوا کہ مذکورہ افراد فرشتوں سے بھی افضل ہیں۔ تو اس پر اشکال ہوا کہ جب ال ابراہیم اور ال عمران کے ضمن میں عام انسان تمام عالم سے افضل ہوں گے تو عالم میں رسل ملائکہ بھی داخل ہیں تو اس صورت میں عام انسانوں کا رسل ملائکہ سے افضل ہونا لازم آئے گا۔

شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ آیت سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ عام انسان مطلقاً فرشتوں سے افضل ہیں لیکن جب رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے تو عام انسانوں کا رسل ملائکہ سے افضل ہونا خاص کر لیا جائے گا۔ لیکن پھر اشکال ہوگا کہ اس صورت میں آیت مذکورہ ”عام مخصوص منہ البعض“ کے قبیل سے ہوگی جو مفید ظن ہے تو جب آیت ظنی ہوگی تو اس سے استدلال کرنا کس طرح درست ہوگا جبکہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں ہوتا بلکہ یقین درکار ہے تو شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اعتقادی مسائل دو طرح کے ہیں۔ ایک وہ ہیں کہ جن میں یقین مطلوب ہے تو ان کے ثبوت کے لئے دلیل قطعی چاہئے دوسرے وہ مسائل ہیں کہ جن میں ظن ہی مطلوب ہے جیسے یہی تفضیل کا مسئلہ ہے ایسے مسائل میں دلیل ظنی کافی سمجھی جاتی ہے لہذا جیسا مسئلہ ویسی دلیل اس بناء پر ظنی دلیل پر اکتفاء کرنا درست ہے۔

الرَّابِعُ أَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يُحْصَلُ الْفَضَائِلُ وَالْكَمَالَاتُ الْعِلْمِيَّةُ وَالْعَمَلِيَّةُ مَعَ وُجُودِ الْعَوَاقِبِ وَالْمَوَاقِبِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَسُتُوحِ الْحَاجَاتِ الصَّرُورِيَّةِ الشَّاعِلَةِ عَنِ احْتِسَابِ الْكَمَالَاتِ وَلَا شَكَّ

اَنَّ الْعِبَادَةَ وَكَسْبَ الْكَمَالِ مَعَ الشَّوَاغِلِ وَالصَّوَارِفِ اشَقُّ وَاَدْخَلُ فِي الْاِخْلَاصِ فَيَكُونُ الْفَضْلَ۔

ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان فضائل اور علمی و عملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود یعنی شہوت اور غضب اور کمالات حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجات کا پیش آنا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ عبادت اور کمال کو حاصل کرنا موانع اور رکاوٹوں کے باوجود زیادہ مشکل ہے اور اخلاص میں زیادہ دخل ہے تو وہ (انسان) ہی افضل ہوگا۔

قولہ الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل الخ یہاں سے شارح چوتھی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ انسان کے اندر فطری طور پر ایسی چیزیں ودیعت رکھی گئی ہیں کہ جو انسان کو فضائل اور کمالات حاصل کرنے سے باز رکھتی ہیں مثلاً شہوت اور غضب ہے اس کے علاوہ دیگر ضروریات دنیوی ہیں کہ جس میں انسان پھنسا رہتا ہے بخلاف فرشتوں کے ان کے اندر نہ مادہ شہوت ہے اور نہ ہی غضب ہے اور نہ ہی ان کو دنیاوی ضرورتوں نے گھیرا ہوا ہے اور نہ ہی ان کو اکل و شرب کی ضرورت ہے اور نہ ہی پیشاب پاخانہ کی حاجت ہے بخلاف انسان کے اس کے اندر یہ تمام عوارض موجود ہیں پھر بھی انسان کمالات علمیہ اور کمالات عملیہ حاصل کرے تو یہ اس کا بڑا کمال ہے اور جس عبادت میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑتی ہے اس میں اخلاص بھی زیادہ ہوتا ہے، تو ان تمام وجوہ سے معلوم ہوا کہ انسان کا حاصل کیا ہوا کمال علمی اور کمال عملی فرشتوں کے کمال سے افضل ہونا چاہئے اور انسان فرشتہ سے افضل ہونا چاہئے، باقی رہے فرشتے، ان کی عبادت تو ایک طبعی چیز ہے جیسے سانس لینا، انسان کی طبعی چیز ہے اور عبادت کے ادا کرنے میں فرشتوں کو کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی۔

وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزَلَةُ وَالْفَلَّاسِفَةُ وَبَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ إِلَى تَفْضِيلِ الْمَلَائِكَةِ وَتَمَسَّكُوا بِوُجُوهِ۔

ترجمہ: اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو فضیلت دینے کی جانب گئے ہیں اور انہوں نے چند دلائل سے استدلال کیا ہے۔

قولہ وذهب المعتزلة الخ مذہب مختار اور اس پر دلائل بیان کرنے کے بعد اب شارح فریق مخالف کا مسلک پیش کر رہے ہیں کہ وہ کہتے ہیں کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں یہ مذہب معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا ہے، اس پر انہوں نے دلائل بھی دیئے ہیں کہ جس کو شارح آئے والی عبارتوں میں ذکر کریں گے اور ان کا جواب بھی پیش کریں گے۔

الْأَوَّلُ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَرْوَاحَ مُجَرَّدَةٍ كَامِلَةٍ بِالْعَقْلِ مُبْرَأَةً عَنِ مَبَادِي الشُّرُورِ وَالْأَفَاتِ كَالشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَعَنِ ظُلُمَاتِ الْهَيْوَلَى وَالصُّورَةِ قَوِيَّةٍ عَلَى الْأَفْعَالِ الْعَجِيبَةِ عَالِمَةً بِالْكَوَانِ مَاضِيَهَا وَآئِيَهَا مِنْ غَيْرِ غَلْطٍ وَالْجَوَابُ أَنَّ مَبْنَى ذَلِكَ عَلَى الْأَصُولِ الْفَلْسُوفِيَّةِ دُونَ الْإِسْلَامِيَّةِ۔

ترجمہ: پہلی دلیل یہ ہے کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں، کامل بالعقل ہیں، شرور و آفات کے اسباب مثلاً شہوت اور غضب

سے اور ہیولی اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ پر قادر ہیں، ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ اس (قول) کی بنیاد اصول فلسفہ پر ہے نہ کہ اصول اسلام پر۔

قولہ الاول ان الملائکۃ ارواح مجردۃ الخ یہ فریق مخالف کی (جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں) پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں (کیونکہ فلاسفہ فرشتوں کو ارواح مجردہ عن المادۃ مانتے ہیں اور اہل اسلام ان کو اجسام لطیفہ مانتے ہیں) اور کامل بالفعل ہیں یعنی انسان جو کمالات حاصل کرتا ہے وہ بتدریج کرتا ہے جبکہ فرشتوں کے اندر تمام کمالات بالفعل ہوتے ہیں اس لئے فرشتے انسان سے افضل ہیں۔ نیز جس قوت سے عموماً افعال قبیحہ کا صدور ہوتا ہے جیسے شہوت اور غضب ہے فرشتے ان ضرور سے پاک ہیں تو بھلا انسان کہاں ان کا مقابلہ کر سکے گا۔ نیز فرشتے ہیولی اور صورت کی تاریکیوں سے بھی پاک ہیں (کیونکہ ان کے ہاں ہر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے اور فرشتے ان کے قول کے مطابق ارواح مجردہ ہیں) تو فرشتے تمام جسمانی کمزوریوں سے پاک ہوئے۔ نیز فرشتے افعال عجیبہ پر قادر ہیں جو انسان کی قوت سے باہر ہیں جیسے بادلوں کو حرکت دینا اور ہواؤں کو چلانا اور بارش برسانا اور لوگوں کو زمین میں دھنسا دینا اور زلزلوں کو لے آنا اور ماں کے پیٹ میں بچوں کی صورت بنانا وغیرہ۔ نیز فرشتے ماضی اور آئندہ کے تمام احوال سے واقف ہوتے ہیں جو امور ماضی میں ہو چکے یا آئندہ ہوں گے سب کو ٹھیک ٹھیک جانتے ہیں جبکہ انسان ان چیزوں سے خالی ہے لہذا ملائکہ انسان سے افضل ہیں۔ شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: جو آپ نے تقریریں کی ہیں وہ سب فلسفہ کے اصول پر ہیں نہ کہ اسلامی اصول کے مطابق ہیں اور ہم اصول فلسفہ کو تسلیم نہیں کرتے اور اسلامی اصول کے مطابق فرشتے اجسام لطیفہ ہیں نہ کہ ارواح مجردہ اور جو کچھ ان کے بارے میں کہا گیا وہ اکثر غلط ہیں۔ مثلاً ان کو جملہ کمالات بالفعل حاصل ہیں، آئندہ آنے والے واقعات اور حالات سے واقف ہیں وغیرہ۔ یہاں بحث صرف کثرتِ ثواب سے ہے نہ کہ قدرت و طاقت سے، اسی پر فضیلت کا مدار ہے۔ البتہ شہوات اور غضب سے برأت اور افعال عجیبہ پر قدرت ہمارے نزدیک بھی مسلم ہے مگر یہ کثرتِ ثواب کا مدار نہیں ہے لہذا دلیل ناقص ہے۔

الْقَالِيَنَّ اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعَ كَوْنِهِمُ الْفَضْلَ الْبَشَرِ يَعْلَمُونَ وَيَسْتَفِيدُونَ مِنْهُمْ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى وَقَوْلِهِ تَعَالَى نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِينُ وَلَا شَكَّ اَنَّ الْمُعَلَّمَ الْفَضْلَ مِنَ الْمُتَعَلِّمِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُعَلِّمَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالَى وَالْمَلَكُةُ اِنَّمَا هِيَ الْمُتَعَلِّمُونَ۔

توجہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء افضل البشر ہونے کے باوجود فرشتوں سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان ”عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى“ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان ”نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِينُ“

کی دلیل سے اور کوئی شک نہیں ہے کہ معلم، محکم سے افضل ہوتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ تعالیٰ کی جانب سے تھی اور فرشتے صرف مُتَلَمِّع ہیں۔

قوله الثانی ان الانبیاء مع کونہم الخ یہاں سے فریقِ مخالف کی دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ فرشتہ انسان سے اعلم ہے اور زیادہ علم والا افضل ہوتا ہے، فرشتہ کا اعلم ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ فرشتہ معلم ہے جیسا کہ نصوص سے ثابت ہے اور استاد کا مقام بہر حال شاگرد سے زیادہ ہوا کرتا ہے۔ شارحؒ نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: یہ تعلیم من اللہ ہے اور فرشتہ کا کام چونکہ تبلیغ ہے اس لئے اسنادِ مجازی کے طور پر تعلیم کی نسبت جبریل امین کی طرف کی گئی ہے ورنہ اگر فرشتہ کا اعلم ہونا تسلیم کر لیا جائے تو پھر ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا“ کا کیا ہوگا۔ نیز ہماری گفتگو کثرتِ ثواب سے ہے اور کثرتِ ثواب کا مدار مبلغ ہونے پر نہیں اور نہ ہی کثرتِ عبادت پر ہے بلکہ اخلاص کی کثرت پر ہے اور یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ فرشتوں کا اخلاص انبیاء سے زیادہ ہے اور نیز یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ معلم معلم سے افضل ہوتا ہے ٹھیک ہے مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے کہ شاگرد استاد سے بہت آگے نکل جاتا ہے۔

الثَّالِثُ أَنَّهُ قَدْ اطَّرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَقْدِيمُ ذِكْرِ الْأَنْبِيَاءِ وَ مَا ذَلِكَ لِتَقْدِيمِهِمْ فِي الشَّرَفِ وَ الرَّبُّوبِيَّةِ وَ الْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ لِتَقْدِيمِهِمْ فِي الْوُجُودِ أَوْ لِأَنَّ وُجُودَهُمْ أَخْفَى فَلَا يُعَانِ بِهِمْ أَقْوَى وَ بِالتَّقْدِيمِ أَوَّلَى۔

ترجمہ: تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں فرشتوں کے ذکر کی تقدیم عام ہے انبیاء کے ذکر پر اور یہ فقط شرافت اور مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے۔

قوله الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة الخ یہاں سے فریقِ مخالف کی تیسری دلیل کا ذکر ہے وہ یہ کہ قرآن و حدیث میں جہاں فرشتوں اور انبیاء کا ذکر آیا ہے وہاں فرشتوں کا ذکر پہلے آتا ہے مثلاً قرآن میں ہے ”كُلُّ اٰمَنٌ بِاللّٰهِ وَ مَلَائِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ“ اور حدیث میں ہے ”الایمان ان تؤمن باللہ و ملائکتہ و کتبہ و رسلہ“ اور ظاہر ہے کہ ہر جگہ فرشتوں کی تقدیم صرف اس وجہ سے ہے کہ فرشتوں کا مقام اور مرتبہ زیادہ ہے شارحؒ نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: یہ فرشتوں کی تقدیم اس وجہ سے ہے کہ ان کا وجود پہلے سے ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”لَا تَأْخُذْهُ سَنَةٌ وَ لَا نَوْمٌ“ نوم کا وجود بعد میں ہوتا ہے اور ”سنہ“ کا پہلے اس لئے کہ مقدم ذکر کیا گیا۔ یا اس لئے فرشتوں کا ذکر پہلے کیا گیا کہ ان کا وجود آنکھوں سے مخفی ہے ان پر ایمان لانا نسبتِ انبیاء پر ایمان لانے سے اصعب (مشکل) ہے اس لئے کہ

وہم غیر محسوسات کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ فرشتوں کی تقدیم اس لئے کی گئی ہو کہ ایمان بالرسل موقوف ہے ایمان بالملائکہ پر، کیونکہ وہ مبلغ وحی ہیں اور اوامر و نواہی کو پہنچانے والے ہیں اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے لیکن اشرف ہونا ضروری نہیں۔

الرَّابِعُ قَوْلُهُ تَعَالَى لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ لِأَنَّ أَهْلَ
اللسان يَفْهَمُونَ مِنْ ذَلِكَ أَفْضَلِيَّةَ الْمَلَائِكَةِ مِنْ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذِ الْقِيَاسُ فِي وَثْلِهِ التَّرْتِيبُ مِنَ
الْأَدْنَى إِلَى الْأَعْلَى يُقَالُ لَا يَسْتَنْكِفُ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ الْوَزِيرُ وَلَا السُّلْطَانُ وَلَا يُقَالُ السُّلْطَانُ وَلَا الْوَزِيرُ
ثُمَّ لَا قَائِلَ بِالْفَضْلِ بَيْنَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْجَوَابُ أَنَّ النَّصَّارَى اسْتَعْظَمُوا
الْمَسِيحَ بِحَيْثُ يَتَرَفَّعُ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا مِنَ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى بَلْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ إِبْنًا لَهُ، لِأَنَّهُ مُجَرَّدٌ
لِأَبٍ لَهُ، وَكَانَ يَبْرُءُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَيُبْحِي الْمَوْتَى بِخِلَافِ سَائِرِ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ بَنَى آدَمَ
فَرَدَّ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُ لَا يَسْتَنْكِفُ مِنْ ذَلِكَ الْمَسِيحُ وَلَا مَنْ هُوَ أَعْلَى مِنْهُ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَهُمْ الْمَلَائِكَةُ
الَّذِينَ لَا أَبَ لَهُمْ وَلَا أُمَّ لَهُمْ وَ يَقْدِرُونَ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى أَعْمَالِ أَقْوَى وَ أَحَبَّ مِنْ إِبْرَاءِ
الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَ إَحْيَاءِ الْمَوْتَى فَالتَّرْتِيبُ وَالْعُلُوُّ إِنَّمَا هُوَ فِي أَمْرِ التَّجَرُّدِ وَ إِظْهَارِ الْأَثَارِ الْقَوِيَّةِ لَا
فِي مُطْلَقِ الْكَمَالِ وَالشَّرَفِ فَلَا دَلَالَةَ عَلَى أَفْضَلِيَّةِ الْمَلَائِكَةِ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ
وَ إِلَيْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمُنَابَ.

ترجمہ: چوتھی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ الْخ“ کہ ہرگز نہیں انکار کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے سچ اور نہ ملائکہ مقربین اس لئے کہ اہل لسان اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں اسلئے کہ قیاس اس کے مثل میں (اس جیسے موقع پر قیاس کا تقاضا) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا وزیر اور نہ ہی بادشاہ اور نہیں کہا جائے گا کہ نہ بادشاہ عار کرتا ہے اور نہ وزیر۔ پھر عیسیٰ اور ان کے علاوہ دیگر انبیاء کے درمیان فرق کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ مسیح کو بزرگ سمجھتے تھے اس طریقہ پر کہ ان کو اللہ کا بندوں میں سے ایک بندہ ہونے سے بالاتر سمجھتے تھے بلکہ (یہ سمجھتے تھے کہ) مناسب یہ ہے کہ اللہ کے بیٹے ہوں اس لئے کہ وہ مجرد یعنی بغیر باپ کے ہیں اور وہ مادرزاد اندھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے اور مردوں کو زندہ کرتے تھے بخلاف بنی آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے تو اللہ تعالیٰ نے ان پر در فرمایا کہ اس سے (اللہ کا بندہ ہونے سے) نہ سچ عار محسوس کرتے ہیں اور نہ وہ جو اس صفت میں (سچ سے) بڑھ کر ہیں اور وہ فرشتے ہیں کہ جن کے نہ باپ اور نہ ماں ہیں اور وہ اللہ کے حکم سے ایسے افعال پر قادر ہیں کہ جو ”إِبْرَاءِ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ“ سے اور ”إِحْيَاءِ الْمَوْتَى“

سے زیادہ بھاری اور زیادہ عجیب ہیں تو ترقی اور بلندی صرف تجرد (یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے) میں ہے اور افعال تو یہ کو ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں، پس ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی کے پاس علم صواب ہے اور اسی کی جانب لوٹنا ہے اور ٹھکانہ ہے۔

قوله الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون الخ یہاں سے فریق مخالف کی چوتھی دلیل کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے تو آیت مذکورہ میں فرمایا گیا کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ کا بندہ ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عیسیٰ کا ذکر ہے پھر فرشتوں کا ذکر ہے اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہ وزیر انکار کرے گا اور نہ بادشاہ اور یوں نہیں کہا جاتا کہ اس کام سے نہ بادشاہ انکار کرے گا اور نہ وزیر۔ تو معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں اسی طرح دیگر انبیاء سے بھی افضل ہیں کیونکہ تفریق کا کوئی قائل نہیں ہے کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہوں اور دیگر انبیاء سے افضل نہ ہوں بلکہ تمام انبیاء کو اس بات میں ایک صف میں شمار کرتے ہیں۔ شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے مگر یہاں ترقی اس اعتبار سے ہے کہ فرشتے امر تجرد میں مسیح سے بڑھے ہوئے ہیں اسی طرح افعال عجیبہ کے انجام دینے میں حضرت مسیح سے بڑھے ہوئے ہیں وہ اس طرح کہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو خدا کا بیٹا قرار دیا اور کہا کہ جو بغیر باپ کے ہوا اور عجیب و غریب کارنامے انجام دیتا ہو مثلاً مادر زاد اندھوں کو اور برص کے مریضوں کو ٹھیک کرنا اور مردوں کو زندہ کرنا، تو ایسا شخص بندہ ہو یہ بات ناممکن ہے بلکہ اس کو خدا کا بیٹا ہی ہونا چاہئے۔ تو اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کے غلط عقیدہ کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کے ہونا بندہ بننے کے منافی ہے تو اس مخلوق کے بارے میں کیا کہو گے کہ جو بغیر باپ اور ماں کے ہیں یعنی فرشتے، کہ جن کا نہ کوئی باپ ہے اور نہ کوئی ماں ہے حالانکہ وہ بھی تو اللہ کے بندہ ہیں اور ان کو اس بندگی پر فخر ہے اور ایسے ہی حضرت عیسیٰ کو اللہ کا بندہ ہونے سے عار نہیں ہے اور اگر حضرت عیسیٰ مادر زاد اندھوں کو اور برص کے مریضوں کو ”بازن خداوندی“ اچھا کر دیتے ہیں اور بازن خداوندی مردوں کو زندہ کرتے ہیں تو فرشتے اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب افعال پر قادر ہیں اس کے باوجود وہ اللہ کے بندے ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے۔ لہذا اس آیت سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ فرشتوں کی ترقی و بلندی باعتبار کمال و شرافت کے ہے اس لئے آیت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

تمت بالخیر

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔